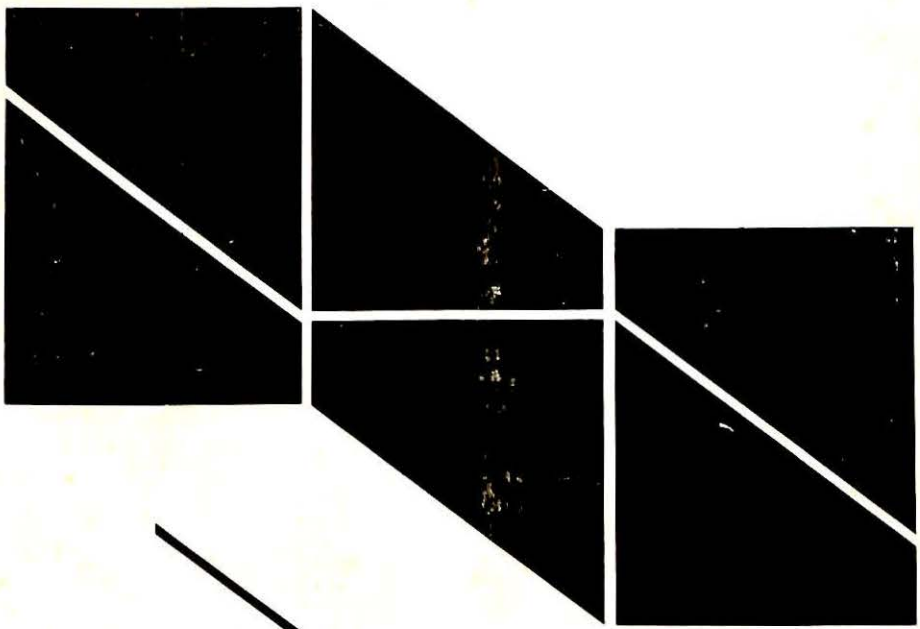
DARYUSH SHAYEGAN



HINDOUISME ET SOUFISME

la différence

HINDOUISME ET SOUFISME

COLLECTION PHILOSOPHIA PERENNIS

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

DARYUSH SHAYEGAN

LES RELATIONS DE L'HINDOUISME ET DU SOUFISME

d'après le

MAJMA' AL-BAHRAYN

de Dârâ Shokûh

ÉDITIONS DE LA DIFFÉRENCE

© 1979, Editions de la Différence, 22, rue Rambuteau, 75003 Paris

NOTE DE L'AUTEUR

Les relations de l'Hindouisme et du Soufisme d'après le « Majma' al-Bahrayn » de Dârâ Shokûh est une thèse de doctorat présentée à la faculté des lettres de l'université de Paris en mai 1968. Afin d'alléger le texte que nous publions aujourd'hui, nous avons éliminé nos commentaires sur les chapitres qui ne présentaient pas un intérêt particulier pour le lecteur français. Nous nous sommes bornés aux thèmes qui pouvaient constituer les prémisses d'une philosophie comparée : cosmologie, disciplines spirituelles, hiérarchie ontologique du monde, eschatologie etc. Nous pensons que les thèmes élaborés offrent une vision d'ensemble sur les fondements du soufisme spéculatif comme sur les aspects essentiels de l'hindouisme. Les commentaires parfois long et détaillés ont certes alourdi le texte, mais nous avons été plus tentés par le besoin de dire trop que de n'en point dire assez. Puisse cet essai, quelque incomplet qu'il soit, apporter quelque lumière sur le domaine encore si peu exploré des relations de l'Inde et de l'Islam.

LISTE DES ABRÉVIATIONS [1]

A.H.I.P.	*A History of Indian Philosophy*, by Surendranath Dasgupta.
Al. I.K	*al-Insân al-Kâmil*, par 'Abdol Karîm Jîlî.
A.V.	*Atharva Veda*
B.G.	*Bhagavad-Gîtâ*
Bhâg. Pur	*Bhâgavata Purâna*
Brah. Up.	*Brahmavidyopanisad*
Brhad. Up.	*Brhadâranyakopanisad*
B.S. bhâsya	*Brahma Sûtra Bhâsya*
Chând. Up	*Chândogyopanisad*
Dars'.Up.	*Dars'anopanisad*
Dhyân.Up.	*Dhyânabindûpanisad*
E.R.E.	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*
Fosûs	*Fosûs al-Hikam*, par Mohyîddîn Ibn 'Arabî
Fotûhât	*Fotûhât al-Makkîya*, par Mohyîddîn Ibn 'Arabî
G.K.	*Gaudapâdîya Kârikâ*
Ham. Up	*Hamsopanisad*
H.O.S.	*Harvard Oriental Series*
H.P.I.	*Histoire de la Philosophie islamique*, par Henri Corbin
I.C.S.I.A.	*L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, par Henri Corbin
Ins.K	*Kitâb al-Insân al-Kâmil*, par 'Azîzoddîn Nasafî
Kausî.Up.	*Kausîtakî Upanisad*
L'Ab. S.V.	*L'Absolu selon le Védânta*, par Olivier Lacombe
L'Inde classique	*L'Inde classique, Manuel des Etudes Indiennes*, par L. Renou, J. Filliozat, P. Demiéville, O. Lacombe, P. Meile, vol. II
Mahânâ. Up.	*Mahânârâyanopanisad*
Mahâv. Up.	*Mahâvâkyopanisad*
Maj. U.Ba	*Majma -ul-Bahrain*
Mând. Up.	*Mândûkyopanisad*
Mirsâd	*Mirsâd al- 'Ibâd*, par Najmoddîn Râzî
Misbâh	*Misbâh al-Hidâya*, par 'Izzoddîn Kâshânî
M.S.	*Mîmâmsâ Sûtra*
Mund. Up	*Mundakopanisad*
Nrsimh. Up	*Nrsimhatâpinyupanisad*
N.S.	*Nyâya Sûtra*
Pâsup. Up	*Pâs'upatabrahmopanisad*
Physiologie	*Physiologie de l'homme de Lumière dans le Soufisme iranien*, par Henry Corbin
Pras'Up.	*Pras'nopanisad*
R.V.	*Rg. Veda*
S'at.Brâh	*S'atapattha Brâhmana*
S'ân.Up.	*S'ândilyopanisad*
S.B.E.	*Sacred Books of the East*
S.B.H.	*Sacred Books of the Hindus*

S.D.S.	*Sarvadars' anasamgraha*
Sha. D.Q.....	*Sharh-e Moqadama-ye Qaysarî dar Tasawwof-e Islâmî*, commentaires en persan par Jalâloddîn Ashtyânî
Sha. G.R.....	*Sharh-e Golshan-e Râz*, par Shamsoddîn Mohammad Lâhîjî
S.K.....	*Sâmkhya Kârikâ*
S.S.	*Sâmkhya Sûtra*
S'vetâs'.Up.....	*S'vetâs'vataropanisad*
Taitt. Up	*Taittirîyopanisad*
T.C.C.R.	*Terre Céleste et Corps de Résurrection*, par Henri Corbin
Temps cyclique	*Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, par Henri Corbin
T.P.....	Texte persan des Upanisads : le *Sirr-i Akbar*
Tris'Up.	*Tris'ikhibrâhmanopanisad*
Var.Up.....	*Varâhopanisad*
Vis.Pur	*Visnu Purâna*
V.S.....	*Vais'esika Sûtra*
Yogacûd. Up.	*Yogacûdâmanyupanisad*
Yogas'Up	*Yogas'ikhopanisad*
Y.S.....	*Yoga Sûtra*

1. Pour les renseignements complémentaires, se reporter à la bibliographie.

Introduction
au
MAJMA' AL-BAHRAYN

L'entreprise de traduction des classiques sanskrits en persan est un phénomène culturel d'une importance majeure ; elle marque les moments priviligiés d'une époque où les cultures communiquent non d'une façon sporadique, mais par de véritables écoles de traducteurs. Ceci n'est point un fait isolé dans l'histoire des civilisations ; d'autres exemples en illustrent la portée avec plus d'éloquence : on peut comparer à ce phénomène les traductions des textes grecs en syriaque et de syriaque en arabe, qui furent à la base d'un prodigieux mouvement philosophique en Islam et dont le flambeau nourri et entretenu par maintes renaissances doctrinales continue de briller même de nos jours en Iran shî'ite. On peut aussi mentionner les traductions des textes arabes en latin entreprises à Tolède dès le milieu du XII[e] siècle et qui aboutirent à ce qu'on appela l'« Avicennisme latin », de même que les traductions tibétaines et chinoises du canon bouddhique mahâyâniste.

C'est au XVI[e] siècle, pendant le règne d'Akbar, considéré comme l'âge d'or des relations indo-islamiques, que commence une ère de grande activité littéraire et philosophique. Il se constitue de véritables équipes de traducteurs auxquelles participent les meilleurs esprits de l'époque : Fayzî le « Prince des poètes » de la cour d'Akbar, son frère Abol Fazl, ministre et historien, 'Abdol Qâdir Badâonî, Ibn 'Abdol Latîf al-Hosaynî, connu aussi sous le nom de Naqîb Khân, Mohammad Soltân Thânîsarî et Mollashîrî. On traduit le Mahâbhârata, le Râmâyana, la Bhagavad Gîtâ, l'Atharva Veda, la Lilavatî, le Pañcatantra et d'autres ouvrages encore.

L'esprit de recherche et de synthèse culturelle qui animait Akbar s'éclipse pendant le règne de son successeur Jahangîr, mais connaît un dernier éclat avec le petit-fils de ce dernier, le prince impérial Dârâ Shokûh qui, pareil à son arrière-grand-père, manifeste un intérêt vif pour l'Hindouisme et la religion comparée ; mais à l'encontre d'Akbar, aucun souci politique ne motive son adhérence à la conviction qu'entre l'Hin-

douisme et l'Islam, sur le plan transcendant de la gnose, il n'y a que des « divergences verbales ». Le *Sirr-e Akbar,* titre donné à la traduction de cinquante Upanishads entreprise par Dârâ est peut-être l'œuvre la plus importante de la série, de même que celle qui exerça la plus grande influence. L'œuvre de Dârâ Shokûh marque à bien des égards l'apothéose en même temps que le déclin d'un effort de réconciliation entre les deux grandes religions de l'Inde : l'Hindouisme et l'Islam, effort dont l'éclat, en dépit de la noblesse des sentiments qui le motivait, fut bref. Les traductions des textes sanskrits en persan ne connurent guère l'essor prodigieux des traductions du syriaque en arabe ni de celles du sanskrit en tibétain ; elles ne purent attirer toute l'attention qu'elles méritaient ; mais leur intérêt n'en est pas moindre pour autant.

Le rêve grandiose d'Akbar en vue de réaliser une religion universelle (*dîn-e ilahî*) où Hindous et Musulmans s'uniraient affranchis de tout préjugé confessionnel, et celui plus élevé de Dârâ Shokûh qui s'efforça de prouver la stricte identité de la gnose spéculative de l'Islam et du monisme de l'Advaita, ne parvinrent guère à intégrer la pensée indienne à la culture islamique, mais inaugurèrent néanmoins une époque privilégiée dont les valeurs incontestables sont loin d'être connues.

La vie de Dârâ Shokûh

Dârâ Shokûh naquit le 29 safar 1024 de l'hégire (le 20 mars 1615). Il était le premier fils de Shâh Jahân et de son épouse Montâz Mahal dont les restes sont ensevelis dans le fameux mausolée de Tâj-Mahal. On l'appela Dârâ Shokûh et l'auteur de *Shâh Jahân Nâma,* Mohammad Sâlih Lâhûrî, le baptisa « la première rose de la roseraie royale ». Il eut pour précepteur Mollâ 'Abdol Latîf-e Soltânpûrî, qui fut responsable du progrès spirituel du jeune prince et développa son goût pour les spéculations métaphysiques. Dârâ reçut l'éducation type des princes mongols. Il étudia le Qorân et les *hadîth,* mais dès son enfance, il répugna à admettre les commentaires de l'école orthodoxe. Il maîtrisa l'art de la calligraphie et devint aussi fort habile dans le maniement des armes. Le persan était sa langue maternelle, mais il connaissait en plus le hindî et l'arabe. Tara Chand estime qu'il connaissait à coup sûr le sanskrit car, dit-il, sa traduction persane des Upanisad est si fidèle au texte et le suit de si près, qu'à moins il n'ait été également versé dans les deux langues, il n'eût pu rendre le sens du sanskrit dans une prose persane aussi élégante et limpide [1].

Dârâ Shokûh cherche de bonne heure la compagnie des sages hindous et musulmans. En 1635, il rencontre Miyân Mîr, ou Mollâ Shâh Mîyanjîv. Sa rencontre avec le soufi est décrite en termes pleins d'une respectueuse tendresse dans le *Sakînat al-Awlîya* [2]. Il se rend au devant du shaykh, se prosterne devant ses pieds, et le shaykh lui pose la main sur la tête. Il rencontre aussi Mollâ Shâh Badakhshânî dont il devient le disciple ; il

s'initie à l'ordre des *Qâdirî* et y suit tout l'enseignement ésotérique qui comporte différentes disciplines spirituelles telles que la rétention du souffle et l'invocation du Nom suprême. Dârâ écrit dans *Risâla-ye Haqnomâ* qu'il lui fut révélé dans la nuit du vendredi, le huitième du mois de *rajab*, l'année 1055 de l'hegire, que le meilleur ordre des Amis de Dieu (*awlîya*) était celui des Qâdirî[4]. Dârâ ne s'astreint pas uniquement à l'ésotérisme de l'Islam mais révèle un goût très marqué pour l'étude d'autres religions ; il se croit aussi prédestiné ; il écrit dans son *Sakînat al-Awlîya* que le jeudi de la vingt cinquième année de sa vie, une voix lui dit en songe que ce qui n'a été donné à aucun souverain sur la terre lui sera accordé par Dieu. « En me réveillant, ajoute Dârâ, je me suis dit qu'un bonheur pareil ne peut être que la gnose[5] ». Dârâ s'intéresse aussi, comme son arrière-grand-père Akbar, à la philosophie comparée ; il dit dans son introduction à la traduction des Upanisads qu'il a étudié la Thora, les Evangiles, les Psaumes, mais s'est rendu compte que la doctrine de l'unité y est aussi comme dans le Qôran, occulte et pleine de mystère et point n'est possible d'en dévoiler le sens au moyen des traductions faciles qu'en ont faites les gens tendancieux. Là-dessus, il s'efforce de comprendre pourquoi les docteurs ésotériques et exotériques de l'Inde n'ont ni nié la doctrine de l'unité, ni désavoué les monistes, à l'encontre toutefois des ignorants qui condamnent les théosophes. Ces ignorants, dit-il, ne sont que les « bandits de la voie de Dieu » (*râhzanân-e râh-e-khodâ*)[6].

Dârâ mentionne aussi qu'il a étudié la plupart des livres importants sur le Soufisme, mais sa soif de l'unité s'en est trouvée accrue d'autant plus ; il s'est aussi représenté que la solution des problèmes délicats qui se présentaient à lui ne pouvait s'effectuer que par un recours au verbe divin, et comme le Qôran est un livre scellé et que peu de gens en connaissent les mystères, il voulut étudier tous les livres divins, afin de connaître la vérité par le verbe divin lui-même, puisque ce dernier est l'interprète de son propre mystère et se présente tantôt voilé, tantôt d'une façon accessible à tous. C'est selon Dârâ dans les écrits sacrés de l'Inde qu'il trouva exposée en toute clarté la doctrine de l'unité dont son cœur avait soif[7].

Dârâ rencontre aussi quelques sages hindous qui l'impressionnent : il eut un entretien avec Baba La'l Das qui, selon Dârâ, était un *mundiya*, religieux à la tête rasée et affilié à la secte des *kabirpanthi*. Les conversations très intéressantes qu'il eut avec ce sage en urdu, furent immédiatement transcrites en persan par un des assistants. Le texte a été publié et traduit en français par Cl. Huart et L. Massignon sous le titre : « Les Entretiens de Lahore (entre le prince impérial Dârâ Shikûh et l'ascète hindou Baba La'l Das) » Paris, 1926. Il rencontre le poète et savant hindou Jagannâth Mis'ra, qui fréquentait la cour de Shâh Jahân et à qui le souverain avait octroyé le titre honorifique de Panditrâja. Selon Bikrama Jit Hasrat, c'est ce poète savant qui suggéra au prince l'idée d'un rapprochement entre l'Hindouisme et l'Islam[8].

En 1632, Dârâ épouse sa cousine Nâdîra Begum, fille de Soltân Parvîz.

En 1634, il a un enfant qui meurt quelques mois après sa naissance. Dârâ en est si ébranlé qu'il tombe malade. C'est dans cet état d'esprit qu'il rencontre Mîyân Mîr auprès de qui il cherche refuge et consolation. En 1633, débute la carrière militaire de Dârâ ; il monte très vite en grade. En 1655, il est nommé prince héritier avec le titre de *Shâh-e Boland Iqbâl.* Mais ses campagnes militaires subissent de retentissants échecs ; il est chargé à trois reprises de diriger les armées impériales contre les menaces safavides. Lorsqu'en 1649 le souverain safavide Shâh Abbâs II, prend possession de Qandahâr, Dârâ est désigné comme commandant d'une troisième expédition. Bien que le siège eût été mené avec force, l'expédition échoua, en raison des dissensions qui divisaient le camp de Dârâ. Celui-ci, maladroit dans les affaires politiques et incapable d'accomplir quelque exploit militaire, comptant davantage sur l'efficacité de la magie que sur la stratégie militaire[9], ne réussit point à reprendre la ville et cet échec porte un coup irrémédiable à son prestige de chef militaire. A son retour, Shâh Jahân le lie davantage aux affaires de l'état et lui accorde des honneurs sans précédent. Mais en 1657, lorsque le roi tombe malade, ses fils cadets craignant que Dârâ n'en profite pour reprendre le pouvoir, marchent sur Agra, provoquant ainsi une guerre de succession. Awrangzîb et Morâd accusent leur frère d'hérésie et de sympathies hindoues. Dârâ est battu à la bataille de Sâmûgarh, près d'Agra le 7 ramadhân, 1068 h, (8 juin 1658) puis a *Derorâ'î,* près d'Ajmer le 23 mars 1659[10]. Dénoncé par un noble Afghân, Mâlik Jîvan, auprès de qui il avait cherché refuge, il est conduit à Delhi et exécuté le 10 septembre 1659. Ainsi mourut Dârâ, martyr de son œuvre de tolérance et de réconciliation, dont le germe avait été semé par Akbar et dont dépendait aussi, plus que jamais, l'unité de l'Inde.

Les œuvres de Dârâ Shokûh

Les œuvres de Dârâ Shokûh sont les suivantes :

1) Le *Safinat al-Awlîya* consacré aux différents ordres des soufis ; 2) Le *Sakinat al-Awlîya* consacré exclusivement aux shaykhs de l'ordre des Qâdirî. 3) Le *Risâla-ye Haqnomâ* consacré à quelques aspects de la métaphysique du soufisme ; 4) Le *Tarîqat al-haqîqat* consacré aux stations dites *manzils* de la gnose soufie ; 5) Le *Hasanât al-Arifîn* qui est un recueil de paradoxes et d'aphorismes ; 6) Le *Mokâlama Daba La'l we Dârâ Shokûh* consacré aux domaines variés de la civilisation indienne ; 7) Le *Majma' al-Bahrayn.* 8) La traduction persane de la *Bhagavat Gîtâ* (attribuée à Dârâ) ; 9) Le *Sirr-e Akbar* ou le « Plus grand des Mystères », traduction persane de cinquante Upanisads.

Le Majma 'al-Bahrayn (Le Confluent des deux Océans)

Cet ouvrage est une étude comparative sur les notions philosophiques indiennes et islamiques ; il se présente comme un exposé de termes techniques des deux religions identifiés les uns avec les autres, et les explications

justifiant ces assimilations sont souvent insuffisantes. L'auteur divise son ouvrage en vingt-deux chapitres dans lesquels sont abordés les sujets les plus divers appartenant aux domaines variés de la civilisation indienne : la physique céleste, la psychologie, les disciplines spirituelles, l'ontologie hiérarchique des univers, la vision, la lumière, les cycles cosmiques, les résurrections etc. Les chapitres dont se compose ce livre sont les suivants :

I) Les Eléments, II) les Sens, III) les Disciplines spirituelles, IV) les Attributs de Dieu, V) l'Esprit, VI) les Souffles vitaux, VII) les Quatre mondes, VIII) le Son, IX) la Lumière, X) la Vision, XI) les Noms de Dieu, XII) la Prophétie et la *Walâyat*, XIII) le *Brahmânda*, XIV) les Directions, XV) les Cieux, XVI) la Terre, XVII) les Divisions de la Terre, XVIII) les Intermondes, XIX) la Résurrection, XX) la Délivrance, XXI) le Jour et la Nuit, XXII) l'Infinité des Cycles cosmiques.

Les sujets les plus divers se rapportant aux civilisations indiennes et islamiques sont traités en ces quelques pages. Nous avons traduit cet ouvrage en français en nous fondant sur deux éditions : celle de Mahfûz-ul-Haq, parue avec notes et traduction anglaise à Calcutta, 1929, dans la série de la « Biblioteca Indica » N° 246, et celle de Téhéran, publiée en 1335/1957, avec le *Risâla-ye Haqnomâ* et la traduction persane de la *Mundakopanisad*, grâce aux soins de S.M.R. Jalâlî Na'înî. Hormis quelques différences secondaires, les deux éditions s'accordent en général. Quant aux petites variantes que l'on retrouve dans ces éditions, nous avons choisi tantôt celles de l'édition de Téhéran, tantôt celles de l'édition de Calcutta selon qu'elles se rapprochaient davantage du contexte et de l'esprit de la phrase où elles figuraient, mais nous avons justifié notre choix dans les notes et les commentaires. Pour ce qui concerne les notes biographiques de nombreux auteurs soufis dont les noms figurent au chapitre XII, nous nous sommes servis des notes très copieuses de l'édition de Calcutta. La traduction anglaise de Mahfûz-ul-Haq, de même que ses efforts pour identifier les termes sanskrits transcrits d'une façon corrompue en persan, nous ont été d'un précieux secours. Pour les versets qorâniques qui figurent dans le texte, nous nous sommes servis de la traduction française de Régis Blachère (Paris, 1949, 1951, en deux volumes) et là où la retraduction d'un verset ou la modification d'un mot ou d'un passage s'avérait nécessaire, nous l'avons indiqué dans les notes.

Considérons à présent les traits et les caractéristiques de l'ouvrage, la méthode dont s'est servi Dârâ Shokûh pour prouver l'identité métaphysique de ces deux religions et la méthode que nous avons empruntée pour commenter, éclaircir et comparer les termes indiens et islamiques auxquels se réfère l'ouvrage de Dârâ.

Le Majma'al-Bahrayn et la méthode de Dârâ Shokûh

Cet ouvrage est beaucoup plus important qu'il ne le paraît de prime abord, non seulement par son importance historique qui fait de son

auteur un pionnier de la science des religions comparées, mais aussi par la vision universelle de Dârâ, nourrie elle-même de l'intime conviction que la réalité est une, mais apparaît sous des formes multiples revêtues des particularités inhérentes à chaque religion. On ne peut non plus s'empêcher d'admirer la hardiesse d'une entreprise héroïque qui lui coûta sa tête et sa couronne. Mais en étudiant l'œuvre, on est frappé par une certaine platitude du style, par les conclusions simplistes de certaines assimilations par trop hâtives, par l'exaltation quelque peu naïve d'un esprit qui ne voit que des concordances de vue, par le manque de jugement critique d'un auteur qui a la hantise des identités de termes, sans chercher pourtant à les approfondir ou les justifier ni en accuser les différences et les incompatibilités qui, dans le cas de deux religions comme l'Islam et l'Hindouisme, peuvent s'avérer non seulement importantes, mais aussi fructueuses et instructives. L'ouvrage manque aussi de structure, de preuves suffisantes : Dârâ parle de tout, sans nous en dire assez, sans justifier non plus le choix de ses comparaisons ; il laisse le lecteur sur sa soif. Cependant, en approfondissant les notions multiples qui sont identifiées les unes avec les autres, on parvient à deviner au fur et à mesure le ressort intime de la pensée de l'auteur qui semble en avoir saisi le sens non par une méthode de recherche critique, mais plutôt par une vision intuitive. D'ailleurs, il le dit lui-même dans l'introduction de *Majma 'al-Bahrayn :* « Ce dévoilement des vérités entrepris conformément à ma découverte intuitive (*kashf*) et à mon goût (mystique), je l'ai écrit pour les membres de ma famille et je n'ai que faire du commun des hommes appartenant à l'une d'entre les deux communautés ». C'est donc en tant que visionnaire que Dârâ entreprend de prouver l'identité doctrinale de la métaphysique indienne et islamique. On ne pourra non plus négliger, dans ce contexte, sa participation effective à l'ordre ésotérique des Qâdirî, ni les fréquentes rencontres qu'il eut avec les sages et les saints hindous et musulmans. Or, qu'en est-il de sa méthode ?

On ne peut parler d'une méthode proprement dite, au même titre qu'on parle de nos jours de phénoménologie des religions ou de psychologie des profondeurs. Il ne semble pas qu'il ait eu un système défini et réfléchi, mais il n'y a pas été poussé non plus au hasard : il y a, comme nous le verrons plus loin, une conviction et une croyance *a priori,* à la base de tout ce qu'il dit. En lisant l'œuvre, on se rend compte, tout d'abord, que l'auteur cherche ou trouve des identités de termes : le Trône suprême est pour lui l'équivalent islamique de *mahâkâs'a ; mâyâ* ne suggère pas l'Amour théophanique mais lui est plutôt identique ; la résurrection *qîyâmat* ne ressemble pas seulement au *pralaya,* mais n'est que le *pralaya ;* les trois divinités indiennes n'ont pas de fonctions comparables aux trois anges de l'angélologie islamique, mais sont leur équivalent strict. Ceci nous amène à la structure intime de la pensée de Dârâ, disons plutôt à sa conviction que la doctrine de l'unité, comme il le dit lui-même, est une, universelle : aucun peuple ne peut s'en attribuer l'exercice ou la pos-

session exclusive, et, hormis quelques divergences verbales, Dârâ ne trouve aucune différence entre les doctrines indienne et islamique. Ce *leitmotiv* est illustré en outre, par l'intérêt passionné qu'il manifeste pour les phénomènes religieux : il étudie l'Ancien Testament, le Nouveau, les Psaumes, et finalement les Upanishads qu'il considère comme l'Herméneutique spirituelle des versets scellés du Qorân. Ces lectures lui confirment ce dont son cœur a soif : la doctrine de l'unité. C'est donc cette conviction *a priori* que les réalités spirituelles sont universelles, susceptibles de revêtir des formes diverses, qui le poussent à aborder en une étude parallèle les termes techniques de la gnose islamique et ce qu'il appelle la doctrine des « monistes indiens ». Par les monistes indiens, il faut entendre peut-être le *Vedânta*, encore que Dârâ ne se limite pas uniquement à ce *dars'ana*. Cette étude est moins le résultat et l'aboutissement des recherches accomplies dans le domaine des religions comparées, qu'un effort pour confirmer un concept *a priori*, axé sur la vision totalisante de deux religions identiques jusqu'en leurs moindres détails : ce n'est pas la recherche qui détermine les conclusions et aboutit au système forgé *a posteriori*, mais la conclusion déjà acquise qui oriente la recherche et la conforme à ses impératifs. L'idée de base est que les deux religions sont identiques et pour le prouver, tout ce qui dans ce contexte est susceptible de quelque rapprochement, de quelque ressemblance, même la plus superficielle, est identifié et mis en parallèle et, pour peu que les deux termes indien et islamique aient quelque lien, ils sont mis sans hésitation en un rapport d'identité. La résurrection islamique est analogue au *pralaya* car ils dénotent tous deux la fin d'un ordre, et peu importe que la première marque le devenir *post-mortem* de l'âme lors de son passage dans les *intermondes*, et que l'autre se rapporte aux créations et dissolutions périodiques du monde, étant ainsi tributaire de la doctrine des cycles cosmiques. L'archange Gabriel n'est que le Brahma, l'ange de la révélation, confondu aussi par les soufis avec l'Intellect universel, et celui-ci est le prince créateur, le Démiurge. Dans un certain sens, ils dénotent tous deux sur le plan cosmogonique l'Intelligence cosmique et c'est uniquement ce point de rapprochement qui intéresse Dârâ ; mais peu importe pour lui que l'un soit un ange et l'autre une divinité du panthéon hindou et peu importe de même que l'Islam n'ait point une vision mythologique et n'admette point, non plus, l'idée de l'*avatâra*.

Ce ne sont pas les différences qui intéressent notre auteur : l'hostilité qui oppose et déchire les deux communautés islamique et indienne, procède justement de différences catégoriques qui opposent les *'olamâ* aux brahmanes et *pandit*. Et Dârâ veut à tout prix aplanir les différences et les extirper du système harmonieux de l'unité universelle des religions dont il veut être le promoteur. Dans son esprit, il n'y a nulle place pour les distinctions et les différences. Cette méthode consistant à assimiler les phénomènes religieux qui ont souvent des structures diverses et répondent à des critères différents, se conforme peut-être à un syncrétisme qui

régnait déjà dans l'Inde depuis quelques siècles avant la naissance de Dârâ et avait créé un climat favorable à toutes sortes d'assimilations culturelles et d'hybridations sociales et religieuses. C'est ainsi que 'Alî devenait le X[e] avatar de Visnu [11], que les prophètes s'identifiaient avec les divinités du panthéon hindou ; c'est aussi en quelque sorte le *leitmotiv* de la religion divine et éclectique d'Akbar qui avorta en raison de son manque de cohésion organique. Dârâ a dû aussi subir l'influence souterraine de courants de pensée syncrétistes, ses entretiens avec Baba La'l Das en attestent l'actualité. Mais tandis que bon nombre de différences littérales et exotériques relevant de l'étroitesse de vue par trop arrêtée des *'olama* fanatiques ou des *pandit* littéralistes peuvent être aplanies sur le plan de la gnose où les limites inhérentes aux domaines rituels et aux prescriptions exotériques s'effacent dans l'horizon d'une vision plus ample des réalités universelles, les différences qui procèdent des structures propres aux deux religions et qui en constituent les traits caractéristiques, ne sauraient malheureusement être dissipées par la baguette magique de la seule identité, quelque bonne volonté qu'on veuille bien y mettre ; car de cette façon, on en arriverait à induire des lois semblables à travers la variété des phénomènes religieux et la raison d'être d'une pluralité de religions serait mise en question.

Un autre aspect qui se dégage de l'étude de *Majma 'al-Bahrayn* est le souci de symétrie dont fait preuve Dârâ ; ceci est lié aussi à l'idée sous-jacente d'identité de structure et de fond que Dârâ veut à tout prix trouver entre les deux religions. Par exemple, en comparant les éléments indiens et islamiques, il se rend compte que l'Inde admet cinq éléments tandis que l'Islam n'en connaît que quatre. Dârâ supplée au manque en précisant que le Trône suprême est l'équivalent de l'*âkâs'a* indien. Ailleurs, parlant des sens internes, il se rend compte que le sens interne en Islam comprend cinq facultés, mais que la psychologie indienne n'en admet que quatre ; il affirme alors, pour combler cette lacune que l'organe interne en tant que tel, c'est-à-dire l'*antahkarana* est lui-même cette cinquième faculté. En identifiant les trois divinités avec les anges islamiques, il ne fait aucune allusion à Azraël, l'ange de la mort, et nous savons que Gabriel, Michaël, Séraphiel et Azraël, en tant que porteurs du Trône, constituent un groupe au même titre que la *trimûrti*. Ailleurs encore, comme Gabriel est identifié avec Brahma et que ce dernier est lié aux cycles cosmiques, il fait des calculs invraisemblables pour prouver que Gabriel aussi aura son âge et son cycle. Ces quelques exemples dénoncent l'intention de l'auteur qui, se trouvant devant une difficulté, quitte à ébranler sa croyance, fait toutes sortes d'acrobaties pour pallier la difficulté et surmonter tant bien que mal l'obstacle qui menace sa conviction.

Notre méthode de comparaison

Les thèmes majeurs qui reviennent souvent dans le *Majma 'al-Bahrayn* comme *mâyâ* = Amour, résurrection = *pralaya*, les quatre mondes = les

quatre conditions d'*âtman*, les trois divinités = les trois anges, *hamsa* = *hû allah*, l'âge de Brahma = l'âge de Gabriel, sont les prémisses sur lesquelles on peut poser les fondements d'une philosophie comparée. *Mâyâ* et Amour sont les deux artifices dont s'avise l'absolu pour passer de l'un au multiple ; les quatre mondes sont les degrés successifs de condensation progressive de l'absolu qui passe du plus subtil au plus grossier ; les résurrections et les dissolutions sont les mouvements de retour des choses à l'origine, perspective eschatologique selon laquelle la fin dernière de toute chose coïncide avec sa cause première. Les disciplines spirituelles sont les méthodes qui nous permettent de réaliser notre condition d'homme libre et l'autonomie de l'âme ; les cycles cosmiques indiens sont les éternels recommencements qui se perpétuent dans une durée intemporelle, idée que l'Islam dans son ensemble n'admet pas. Ces faits majeurs esquissent les traits fondamentaux d'une philosophie comparée et offrent dans le cas de deux religions comme l'Hindouisme et l'Islam des rapports homologables et ceci d'autant plus que ces deux religions envisagent ces questions dans une même vision synthétique et semblent dénoncer une homogénéité structurelle de l'expérience métaphysique. L'idée d'homologie et d'analogie de rapport nous amène à la méthode de comparaison que nous avons adoptée pour commenter l'œuvre de Dârâ Shokûh. Cette œuvre a été le point de départ d'une étude de philosophie comparée : en commentant les termes-clés dont abonde son œuvre, il nous a fallu les approfondir, les étudier dans leur contexte respectif et éclaircir le sens que visait Dârâ, puis confronter la notion indienne avec son pendant islamique et voir s'ils s'accordent ou se différencient. Cette tentative ne pouvait pas s'effectuer si nous n'étions pourvus d'une méthode appropriée de comparaison nous permettant d'estimer la portée des notions assimilées et identifiées. Nous étions sollicités par deux extrêmes : celui trop enthousiaste consistant à voir des concordances partout, comme l'auteur même dont nous commentions l'œuvre, et celui, sceptique, consistant à opposer des résistances trop formelles aux rapprochements et aux homologies qui pouvaient être utiles dans le cadre d'une philosophie comparée. Pour ce faire, nous nous sommes inspirés de la thèse de M. Paul Masson-Oursel [12], où celui-ci dit : « Le schème d'intelligibilité propre à la méthode comparative ne consiste ni en identité, ni en distinction. Dans le premier cas, il induirait des lois semblables à travers la multiplicité des faits ; dans le second cas, il spécifierait l'originalité irréductible des données empiriques. Il aboutirait à une science, ou à une histoire. La philosophie comparée ne sera ni l'une ni l'autre, quoique positive. Son principe sera l'analogie, qui raisonne suivant ce qu'on appelle en mathématiques une proportion, c'est-à-dire l'égalité de deux rapports : A est à B comme Y à Z. Une telle équivalence s'accommode de l'hétérogénéité aussi grande qu'on voudra entre A et Y, entre B et Z. Pour le mettre en évidence, point n'est besoin d'expliciter le contenu intégral des quatre termes ; leur connaissance même sommaire peut suffire [13] ».

En commentant les notions islamiques et indiennes identifiées les unes avec les autres par Dârâ, nous avons essayé d'indiquer les homologies et les analogies de rapports qui relient bon nombre de ces sujets. Cette méthode s'est révélée féconde et nous a montré maints parallèles qui trahissent des affinités surprenantes. Nous n'avons cherché ni identité, ni distinction absolue, mais comme dit M. Masson-Oursel, une égalité de proportion, et ceci a été possible du fait que les deux religions dans leur ensemble ont une vision analogue des thèmes majeurs de la métaphysique.

Prenons un exemple concret : nous voyons que les deux notions identifiées par Dârâ comme l'Amour théophanique en Islam et l'illusion cosmique (*mâyâ*) dans l'*Advaita* connotent tous deux la fonction bidimensionnelle d'une imagination créatrice qui, en Islam est, d'une part cosmogonique en tant qu'imagination « essentiatrice », mais se présente aussi en tant que voile s'insérant entre le créateur et la créature comme les formes déterminées et captives que sont nos pensées imaginatives, une ombre d'entre les ombres que Dieu a créées. *Mâyâ* a aussi cette double fonction : elle est d'une part révélation en tant que cause efficiente, puissance de projection et en même temps puissance d'obscurcissement. Or, ce qui peut être homologué dans cet exemple, ce n'est pas *Mâyâ* et Amour en tant que tels, mais plutôt le rôle ambivalent que ces deux notions jouent par rapport à leur terme de référence. On pourrait dire que les deux aspects de *mâyâ* à l'endroit de l'absolu et du relatif ont un rapport homologable aux deux dimensions de l'Amour en Islam. Ces deux aspects n'eussent pu être homologués si l'Islam et l'Inde n'envisageaient de la même façon le passage de l'un au multiple et ne considéraient celui-ci comme irréductible à celui-là : pour que l'un puisse passer au multiple, se dégrader de sa simplicité homogène, autonome et assumer les formes indéfinies des mondes multiples et franchir, comme dit M. Masson-Oursel : « l'hiatus qui oppose entre eux l'absolu et le relatif [14] », il lui faut trouver un moyen terme qui permette les phases successives des descentes ontologiques sans affecter ou porter préjudice à l'immutabilité du principe indifférencié. C'est pour exprimer ce paradoxe d'un artifice divin qui s'insère entre l'être et le non-être, l'absolu et le relatif, participant tout à la fois à la nature des deux sans leur être identique, que l'Islam et le *Vedânta* admettent respectivement la nécessité de l'Amour théophanique et de la *mâyâ*, sans lesquels le passage énigmatique de l'un au multiple n'eut pu être expliqué. Or, lorsqu'on établit une analogie de rapport entre deux données métaphysiques d'une portée aussi importante que *mâyâ* et Amour, on s'aperçoit que, outre les fonctions homologables de celles-ci par rapport aux deux pôles de l'être et du non-être, la plupart des notions intermédiaires qui, dans les deux cas, s'étagent et s'agencent entre l'un et le multiple, s'associant dans leur cadre respectif aux deux notions comparées, auront aussi des rapports homologables. L'imagination créatrice en Islam sous le symbole de la Nuée primordiale est le degré représentant le *Noûs*, l'Intelligence cosmique. A un niveau inférieur, elle sera le *malakût*

et à un niveau encore plus bas, elle sera le monde des Archétypes-Images. En Inde, l'état involué est représenté par exemple comme la *mâyâ* de Visnu qui symbolise aussi le sommeil cosmogonique à la fin d'un *kalpa*. Le réveil de Visnu est l'aube de la création à l'issue de laquelle les noms et les formes sont projetées *ad extra* en une vision totale symbolisée par l'Œuf d'or *(hiranyagarbha)* qui est aussi une sorte d'Intelligence cosmique comme la Nuée primordiale. L'état involué passera à l'état subtil (*sûtna*) au moment de la création et à un degré inférieur à l'état grossier. Une autre analogie de rapport qui ressort de ces comparaisons est la suivante : le monde est créé dans la cosmogonie indienne à partir des restes et des vestiges des mondes dissous qui sont les imprégnations latentes (*vâsanâ*) et représentent l'héritage karmique imparti aux âmes transmigrantes (*jîva*) lorsqu'elles entrent dans le cycle du *samsâra*. En Islam, les Essences-fixes, sont les capacités essentielles, les réceptacles des êtres qui, en raison de leur aptitude ontologique, participent aux théophanies divines. Cette nouvelle analogie de rapports pourrait se présenter ainsi : on pourrait dire que la part dévolue aux *jîva* comme héritage karmique aura par rapport au statut ontologique de l'âme transmigrante qu'elle investit, la même fonction que les Essences-fixes par rapport aux êtres qui les épiphanisent ; ceci ne veut point dire que *vâsanâ* et Essences-fixes soient identiques, mais révèle uniquement leur rapport d'homologie.

Nous pourrions mieux illustrer notre méthode en donnant d'autres exemples : Dârâ identifie les quatre mondes islamiques avec les quatre conditions d'*âtman*. Ici aussi il ne s'agit guère d'identifier les termes respectifs qui ne sont point assimilables les uns aux autres mais de mettre en relief leurs fonctions comparables. Ces notions expriment de part et d'autre les phases successives de la descente d'un principe qui effectue ses dégradations du plus subtil au plus grossier, du moins différencié au plus différencié. En passant d'un monde supérieur à un monde inférieur, on assiste à l'ordre croissant des déterminations existentielles qui symbolisent les degrés hiérarchisés des intermédiaires que se crée l'absolu pour apparaître autre que ce qu'il est en réalité. Cette hiérarchie ontologique implique des homologies entre les plans d'univers (indiens et islamiques) qui se symbolisent les uns les autres selon la loi magique des correspondances occultes en même temps qu'elles postulent une analogie de rapports de part et d'autre, entre les univers microcosmiques et macrocosmiques.

Pour mettre un terme à ces exemples, prenons un autre thème majeur auquel Dârâ fait maintes allusions tout au long de son essai. C'est l'exemple des résurrections islamiques et des dissolutions indiennes ainsi que le devenir posthume de l'âme dans l'un et l'autre cas. Or, les résurrections islamiques, à l'encontre des dissolutions indiennes, ne sont pas en rapport avec les créations et dissolutions périodiques du monde. Nous avons essayé, au long de cet écrit, de préciser la prudence qu'il sied d'adopter lorsqu'on compare des données qui, dans leurs fonctions spécifiques, ont des aspects irréductibles les uns aux autres. Création et résurrection dans

la gnose islamique, à l'exception de l'Ismaélisme qui développa une véritable doctrine des cycles cosmiques, sont les deux mouvements inverses que décrivent respectivement l'arc de descente et d'ascension ; ceux-ci sont complémentaires et l'un ne peut exister en l'absence de l'autre. La résurrection islamique n'est pas une dissolution puisque l'Islam n'admet nulle part l'arrêt de l'Effusion miséricordieuse. En revanche, en prenant en considération dans ce cas aussi la vision analogue qu'ont l'Inde et l'Islam de la fin dernière des choses, nous trouvons un terrain de rapprochement : la résurrection islamique et la dissolution indienne marquent toutes deux le retour aux origines ; elles impliquent un complémentarisme suivant lequel la fin dernière coïncide avec la cause première. Ceci sera justement une base de comparaison et la possibilité d'une éventuelle homologie. En Islam, tout être s'unit au nom dont il est l'épiphanie, la conjonction du point initial de la descente au point final du retour consommera le cycle de l'être en même temps qu'elle marquera une résurrection. Dans l'Inde, le mouvement de retour suit l'ordre inverse de l'origination des choses : la dissolution causale réduit le monde à un océan indifférencié, à son état chaotique de simplicité initiale. Cette finalité et causalité se reflètent aussi sur le plan du microcosme : le statut du *jîvan mukta*, libéré-vivant parvenu à la dissolution absolue (*atyantika*), correspond au statut du gnostique en Dieu islamique qui participe dès son vivant à la résurrection majeure. Celui-là s'est délivré de la transmigration, celui-ci ne parcourra plus les intermondes *post-mortem ;* ils sont tous deux dans un état ambivalent de *coincidentia oppositorum.*

Mais là où les deux religions se distinguent totalement, constituant un point essentiel de différence auquel Dârâ n'a fait aucune allusion, soit qu'il ne s'en soit pas rendu compte, soit qu'il n'ait pas voulu s'en rendre compte, puisqu'il envisageait les deux religions en une vision d'identité totale, c'est la doctrine de *karma,* dimension spécifiquement indienne ignorée de l'Islam. Les conséquences de cette différence sont nombreuses, nous nous y sommes référés dans nos commentaires. Disons tout simplement ici que le corps subtil transmigrant indien, tout comme son homologue islamique est imbu d'imprégnations latentes ; mais le corps « archétypique » (*mithâlî*) islamique ne porte que les formes actualisées et symbolisées des résultantes des actes accumulés lors du vivant de l'être, tandis que le corps subtil indien est tributaire de tout l'héritage karmique qui lui vient des vies antérieures depuis son errance indéfinie dans le *samsâra.* La transmission de nos héritages archaïques, se perpétuant en une série intemporelle de naissance en naissance, est comparable au cycle graine-plante qui n'a pas de commencement. La graine reproduit la plante qui donnera naissance à son tour à la graine et ainsi de suite. Et alors qu'en Islam les résultantes des actes déterminent le devenir *post-mortem* de l'âme ainsi que l'enfer et le paradis de l'âme qui crée ses propres béatitudes et souffrances eschatologiques, dans l'Inde ces actes seront les semences germinatives d'une nouvelle existence, partant d'une renaissance. Le

devenir posthume en Islam n'est qu'un prolongement vertical de l'individualité humaine dans les mondes extra-corporels et extra-phénoménaux, lesquels s'échelonnent hiérarchiquement sur l'arc d'ascension faisant face à l'arc de descente ; mais le devenir posthume de l'âme dans l'Inde peut être non seulement vertical dans le sens d'un accès au monde supérieur comme le *brahmaloka*, mais aussi horizontal dans le sens d'une naissance humaine et d'une transmigration indéfinie, verticale dans le sens d'une chute dans les états et degrés inférieurs et aussi *intercyclique* dans le sens d'une transmission intemporelle de l'agrégat psycho-spirituel de l'homme d'un cycle cosmique à l'autre.

Ces quelques exemples suffiront peut-être pour illustrer notre méthode de comparaison, mais avant d'achever cette introduction, qu'il nous suffise de dire aussi deux mots sur notre méthode de travail. Notre méthode a consisté à prendre, dans des paragraphes séparés, les notions indiennes et islamiques identifiées par Dârâ, à les étudier dans leur registre respectif et à comparer, autant que faire se peut, les résultats acquis dans un troisième paragraphe. Pour la gnose spéculative de l'Islam, nous nous sommes basés essentiellement sur le commentaire de Shamsoddîn M. Lâhîjî (ob. 869/1465) sur l'œuvre en vers de Mahmûd Shabestarî intitulée la « Roseraie du Mystère » (*Golshan-e Râz*), ouvrage monumental écrit en persan sur la gnose spéculative. Mais nous avons puisé aussi dans d'autres sources de langues arabe et persane notamment les fameux commentaires de *Fosûs al-Hikam* d'Ibn'Arabî par Dawûd Qaysarî (ob. 751/1350) publiés et commentés en persan par Jalâloddîn Âshtyânî, l'*Insân al-Kâmil* d''Abdol-Karîm Jîlî (ob. 805/1403), le *Kitâb al-Insân al-Kâmil* de 'Azîzoddîn Nasafî, auteur du VII/XIII[e] siècle, le *Mirsâd al 'Ibâd* de Najmoddîn Râzî (ob. 644/1256) et d'autres ouvrages encore cités dans le texte. Nous avons également reproduit quelques entretiens que nous eûmes à propos de la doctrine de *Tasawwof* avec le shaykh Mohammad Tabâtabâ'î, célèbre commentateur du Qorân dont l'œuvre monumentale, l'*al-Mîzân*, est probablement l'un des plus grands commentaires que l'on ait écrit en arabe sur le Qôran. Le shaykh est aussi l'un des grands docteurs de la pensée shîite en Iran. Nous avons aussi consulté le jeune philosophe Jalâloddîn Âshtyânî, éminent représentant de la pensée philosophique shî'ite. Les entretiens que nous avons eus avec ces philosophes sont reproduits et datés comme sources de référence.

Du côté indien, nous avons essayé dans maints passages d'élaborer les notions selon les points de vue des différentes écoles brahmaniques comme par exemple le sens interne (*antahkarana*) a été abordé selon les points de vue *Samkhya* et *Vedânta* ou la théorie du son a été étudiée selon les points de vue de la *Mîmâmsâ* et des philosophes grammairiens. En comparant par exemple le *hamsâjapamantra* et le *dhikr* (invocation) en Islam, nous nous sommes référés aussi au Yoga classique de Patañjali, vu qu'il éclaircissait maintes notions offrant des rapports intéressants avec les disciplines spirituelles islamiques. Là où certaines analogies se révélaient

fructueuses, nous n'avons pas hésité à l'indiquer, encore que Dârâ n'y fît aucune allusion. Envisagé dans son ensemble notre travail a dépassé le cadre des commentaires et s'est présenté comme une étude comparative de la gnose islamique et indienne. Nous y avons été poussés par la force des choses : en voulant éclaircir et approfondir les termes techniques formulés par Dârâ, nous avons été obligé d'expliquer les diverses connotations de ces termes parfois polyvalents et comme nous avons cherché à exploiter, dans la mesure de nos possibilités, les diverses implications des notions étudiées, soucieux de ne rien laisser dans l'ombre, nous avons dépassé par là même les limites conventionnelles d'un commentaire. On pourra nous reprocher peut-être certains détails, certaines répétitions ; les détails, il nous a été difficile de les éviter, car certaines notions ne se révèlent pleinement que dans un dépouillement total et pour examiner les choses sous leurs multiples facettes, il a fallu expliquer. Ces explications parfois longues ont peut-être alourdi le texte, car nous avons été plus tenté par le besoin de dire trop que de n'en point dire assez. Quant aux répétitions, nous avons essayé de les éviter autant que possible, mais là où une répétition se présentait sous une lumière nouvelle, nous l'avons employée en rapport avec le sujet en question.

Pour la terminologie du *Vedânta,* nous nous sommes inspirés en général de celle de M. O. Lacombe et pour la terminologie de la gnose spéculative de l'Islam, nous avons suivi en général celle de M. H. Corbin. Pour la traduction des Upanisads, nous nous sommes servi surtout des traductions françaises parues sous la direction de M. L. Renou, chez Adrien Maisonneuve.

NOTES

1. *Sirr-i Akbar*, Introd. en anglais, Téhéran, 1957, p. 44.

2. *Ibid.*

3. *Sakînat al-Awlîya*, ed. S.M.R. Jalâlî Nâ'înî, Téhéran sans date, p. 6.

4. *Risâla-ye Haqnomâ*, ed. S.M.R. Jalâlî Nâ'înî, Téhéran, 1335/1957, p. 2.

5. *Sakînat al-Awlîya*, pp. 5-6.

6. *Sirr-i Akbar*, texte persan, pp. 5-6.

7. *Ibid.*

8. *Dârâ Shikûh : Life and Works*, Allahabad, 1953, p. 6.

9. Tara Chand : *Sirr-i Akbar*, p. 45.

10. Satish Candra : « Dârâ Shikuh », *Encylopédie de l'Islam*, nouv. éd. vol. II p. 138.

11. L. Massignon : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, p. 97.

12. P. Masson-Oursel : *La philosophie comparée*, Paris, 1923.

13. *Ibid.* pp. 26-7.

14. *Ibid.* p. 155.

MAJMA' AL-BAHRAYN
(Le Confluent des deux Océans)

Au nom de celui qui n'a pas de nom de quelque nom que tu l'appelles, il se révèle.

Louange à l'(être) unique qui fit apparaître sur sa face splendide, sans semblable et sans pareille, les deux mèches (de chevelure) : soumission (*Islâm*) et infidélité (*kofr*) qui sont comme deux pôles opposés, et ne se servit d'aucun des deux comme voile à sa splendide beauté.

Infidélité et soumission en quête sur son chemin
s'exclamant (à l'unisson) : Il est l'unique et sans associé[1],
Il est le manifesté en toute chose et tout se manifeste par lui ;
Il est le Premier, il est le Dernier et rien n'existe si ce n'est Lui.

Voisin, compagnon et ami de voyage, ne sont que lui,
Dans les guenilles du mendiant, dans les satins des souverains, tout est lui.
Dans l'assemblée de la séparation (farq) et *l'alcôve secrète de l'union* (jam')
(Je jure) par Dieu que tout est lui, et encore Dieu m'est témoin que tout est lui[2].

Que des saluts infinis (soient prodigués) à l'épiphanie la plus complète, la cause de l'existenciation de l'univers, Mohammad, que paix et bénédiction soient sur lui, ainsi que sur sa noble famille et ses grands compagnons. Ainsi s'exprime cet auteur[3], privé de chagrin et d'affliction, Dârâ Shokûh, ben Shâhjahân Pâdishâh : ayant reçu la vérité des vérités, et dévoilé les mystères et les arcanes de la religion vraie des soufis, et, ayant été gratifié par ce don immense, il décida d'en faire autant de la doctrine des monistes de l'Inde. Il discuta et conversa à maintes reprises avec certains d'entre les Docteurs (*mohaqîqân*) et les Parfaits (*kâmilân*) de cette communauté qui avaient atteint l'apogée de l'ascèse, de l'Intuition mystique (*idrâk*)[4] et de la compréhension (spirituelle), ainsi que l'extrême limite de la gnose et de la théosophie ; mais, hormis quelques divergences verbales, il ne trouva aucune différence quant à leur façon de comprendre et connaître Dieu.

Sur ces entrefaites, il se mit à comparer les propos des deux sectes et réunir ceux d'entre eux dont la connaissance était profitable et absolument nécessaire aux aspirants à la vérité. Il en fit ensuite un essai, et comme celui-ci était une collection des vérités et des sciences ésotériques appartenant aux deux communautés, il l'intitula « *Majma' al-Bahrayn* » (le Confluent des deux Océans). Selon le dire des grands (parmi les soufis) « le *tasawwof* (soufisme) c'est la justice et l'abandon des devoirs (purement exotériques) » ; c'est pourquoi quiconque est pourvu de quelque justice et appartient aux gens de l'intuition mystique, saura, pour dévoiler ces matières, à quel point il nous a fallu les approfondir d'abord. Il est certain que ceux qui comprennent et sont gens d'intuition mystique, tireront d'amples jouissances à la lecture de cet ouvrage ; mais ceux dont l'intelligence est opaque, n'auront aucune part à ses profits. Ce dévoilement des vérités, entrepris conformément à ma découverte intuitive (*kashf*) et mon goût (mystique), je l'ai écrit pour les membres de ma famille et je n'ai que faire du commun des hommes appartenant à l'une d'entre les deux communautés.

Khâja Ahrâr[5], sanctifiée soit sa tombe, a dit : « Si j'apprends qu'un mécréant, accablé de péchés, psalmodie convenablement quelque aire de *tawhîd* (unité), je m'en irai vers lui, je l'écouterai et lui en serai gré ». D'Allâh vient grâce et secours.

I. La description des Eléments ('anâsir)

Sache que les éléments sont au nombre de cinq, ceux-ci constituent la matière dont sont faits tous les êtres appartenant au monde des phénomènes sensibles (*nâsût*). En premier lieu vient l'Elément suprême (*'onsor-e a'zam*) que les gens de la religion exotérique appellent le Trône suprême (*'arsh-e akbar*) ; en second lieu vient l'air ; en troisième lieu le feu ; puis l'eau, et en cinquième lieu, la terre. Ces éléments sont dits dans le langage des Indiens *pancha-bhut*[6] = *pañcabhûta* à savoir : *akas* = *âkas'a, ba'i* = *vâyu, tayj* = *tejas, jal* = *jala* et *pirthi* = *prthivî*. L'*âkâs'a* est de trois sortes : *bhut-akas* = *bhûtâkâs'a, man-akas* = *manas-âkâs'a (mano'kâs'a)* ; et *ced-akes* = *cidâkâs'a*.

Ce qui enveloppe les éléments est dit *bhûtâkâs'a* ; ce qui enveloppe les êtres créés est appelé *manas-âkâs'a*, et ce qui enveloppe tout chose et est omniprésent, est désigné sous le nom : *cidâkâs'a*. Ce dernier est éternel c'est-à-dire qu'il n'est pas accidentel et il n'y a aucun verset qorânique ou védique qui en ait attesté la contingence et l'annihilation.

La première chose qui procéda du *cidâkâs'a* est l'Amour (*'ishq*) lequel est dit *mâyâ* dans le langage indien, et le *hadîth* relatif à : « j'étais un Trésor Caché, j'ai désiré d'être connu et j'ai créé la création » est une preuve à l'appui de ce qui vient d'être dit. De l'Amour procéda l'Esprit suprême, (*rûh-e 'azam*), c'est-à-dire le *jîvâtman* qui est la Réalité mohammadienne (*haqîqat-e mohammadî*), allusion à l'Esprit universel du Maître, (Mohammad), que la paix et bénédiction soient sur lui. Les monistes

indiens le dénomment *herangarbha* = *hiranyagarbha* et *avasthât atman* = *avasthâtman*, lesquels se réfèrent au degré virtuel (de l'être)[7]. Après ceci vient l'élément air qui est dit le Soupir du Miséricordieux (*nafas-e rahmân*), dont procéda le vent. Et comme le Soupir était pourvu des attributs de clémence et d'existenciation (*Îjâd*)[8], il s'est refroidi, et l'eau procéda du feu. Mais comme, d'autre part, les éléments air et feu ne sont point sensibles, en raison de leur extrême subtilité et que l'eau est, par rapport à ces deux éléments plus sensible, d'aucuns, eu égard à sa qualité sensible, ont dit que l'eau naquit la première et que l'élément terre vint ensuite. Celle-ci est comme l'écume de cette eau, pareille au lait qui, mis sur le feu, se met à bouillir et écumer.

> *Comment eussé-je pu savoir que cet océan sans limite fût ainsi :*
> *que ses vapeurs se changeassent en ciel et son écume fût la terre,*
> *Une goutte pareille à un œuf se souleva et devint l'océan,*
> *elle écuma : l'écume devint la terre et sa fumée donna naissance au ciel*[9].

Pendant la résurrection majeure (*qîyâmat-e kobrâ*) dite *mahâ parlî* = *mahâ-pralaya* selon le langage des gens de l'Inde, c'est l'inverse de cette création qui aura lieu : la terre sera détruite d'abord, puis l'eau engloutira la terre, et le feu desséchera l'eau ; l'air éteindra le feu et l'air s'unira à l'Esprit suprême dans le *mahâ akas* = *mahâkâs'a*.

« *Toute chose périt sauf Sa face* » (Qorân XXVIII : 88) et « *Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur qui détient la majesté et la magnificence* » (Qorân LV : 26, 27). Le fait d'avoir mis en relief le mot « face » dans ces deux versets qui ont trait à l'annihilation de l'universalité des objets, indique qu'il s'agit de *mahâkâs'a* qui est impérissable, sinon on aurait dit « *Toute chose périt sauf Lui* » ; et le fait d'avoir souligné le mot « face » ne peut être une allusion qu'au *mahâkâs'a*, qui est le corps subtil de la sainte Essence (divine). Selon le langage des Indiens, la terre est dite *divî*[10], car tout procède d'elle et tout y retourne de nouveau ; de même (qu'il est dit) dans le Qorân : « *De la terre, Nous vous créâmes. En elle, Nous vous ramènerons. D'elle Nous vous ferons surgir une autre fois* ». (Qorân XX : 55).

II. La description des Sens (hawâs)

Il y a cinq sens correspondant à ces cinq éléments, et qui sont dits *panjendri* = *pañca-indriyâni* dans le langage des Indiens, à savoir : 1) l'odorat (*shâmma*) 2) la saveur (*dhâ'iqa*), 3) la vue (*bâsira*), 4) l'ouïe (*sâmi'a*) et 5) le toucher (*lâmisa*). Ceux-ci sont appelés dans le langage des gens de l'Inde, *ghrân* = *ghrâna* (le nez), *rasanâ* = *rasana* (la langue), *chachhe* = *caksuh* (l'œil), *sarutar* = *s'rotra* (l'oreille) et *tavak* = *tvak* (la peau). Les objets sensibles (*mahsûsât*) qui leur correspondent sont dénommés (respectivement) : *gandha* = *gandha (l'odeur)*, *ras* = *rasa* (la saveur),

rûp = *rûpa* (la forme, la visibilité), *sabd* = *sabda* (le son) et *spars* = *spars'a* (le toucher). Chacun de ces cinq sens participe à la nature d'un des éléments et se rapporte à lui : l'odorat se rapporte à la terre, vu qu'aucun de ces éléments ne possède l'odorat, hormis la terre, et c'est le *shâmma* qui saisit l'odorat. La saveur se rapporte à l'eau, car la saveur est présente dans la langue. La vue correspond au feu, étant donné que la perception des couleurs dépend de l'œil et que la luminosité (*nûranîyat*) est inhérente à la nature des deux. Le toucher est en rapport avec l'air parce que celui-ci est la cause des perceptions tangibles. Et l'ouïe se rapporte à l'Elément suprême qui est le *mahâkâs'a*, lequel est la cause des perceptions auditives : c'est par l'entremise de l'organe auditif que la réalité de *mahâkâs'a* se manifeste aux gens du cœur (les gnostiques) ; tandis que les autres n'en ont point l'audition. Ceci est une discipline spirituelle commune entre les soufis et les monistes indiens, ceux-là l'appellent l'arrêt du souffle (*pâs-e anfâs*) et ceux-ci la dénomment *dahan* — *dhyâna* dans leur terminologie.

Les sens internes sont également au nombre de cinq : 1) le sensus communis (*hiss-e moshtarak*), 2) la faculté imaginative (*motakhayyîla*), 3) la faculté cogitative (*motifakkira*), 4) la mémoire (*hâfiza*), 5) la faculté estimative (*wahmîya*). Les Indiens n'en admettent que quatre : 1) *bodha* = *buddhi*, 2) *man* = *manas*, 3) *ahankâ* = *ahamkâra*, 4) *cet* = *citta*. L'ensemble de ces quatre est désigné sous le nom d'*antahkaran* = *antahkarana*, qui en est comme le cinquième. Le *citta* a une propriété (particulière) qu'on dénomme *sat-parkarat*[11] = *sat-prakrti*. Celle-ci en est comme le pied ; si on le coupait *citta* ne pourrait plus courir. En premier lieu, vient la *buddhi* qui signifie l'intelligence : la buddhi est ce qui se penche vers la bonté et évite le mal. En second lieu vient le *manas* qui est le cœur ; il a deux puissances : *sankalp* = *samkalpa* et *bekalp* = *vikalpa* c'est-à-dire *'azîmat* (résolution) et *faskh*[12] (dissolution, annulation). En troisième lieu, vient *citta* qui est le messager du cœur, et qui a pour fonction de courir de tous côtés, mais ne peut cependant discerner le bien d'avec le mal. En quatrième lieu, vient l'*ahamkâra* ; ce dernier est ce qui attribue les choses à soi-même ; il est, en outre, l'attribut du *paramâtmâ* = *paramâtman*, grâce à l'intervention de *mâyâ*, qui signifie, selon leur langage, l'amour. L'*ahamkâra* est de trois sortes : *sâtag* = *sattva*, *râjas* = *rajas* et *tâmas* = *tamas*.

1. *L'ahamkâra-sattva* signifie *gayân surûp* = *jñânasvarûpa*, lequel est le degré suprême où le *paramâtman* se dit : « je suis tout ce qui est ». Ceci est le degré de l'enveloppement universel de tous les objets. (Ainsi qu'il est dit dans le Qorân XLI : 54 : « *Ne se trouve-t-Il pas embrasser toute chose* », ou encore : « *Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché* » (Qorân LVII : 3)

2. L'*ahamkâra-rajas* est *madham* = *madhyamâ* c'est-à-dire intermédiaire. Ceci est le degré où (le mystique) contemplant le *jîvâtman* dit : « mon essence est affranchie du corps et des éléments, et la corporéité ne

peut m'être attribuée ». « *Rien n'est à Sa ressemblance...* » (Qorân VLII : II) « *car Allah est suffisant à Soi-même, à l'égard du monde* » (Qorân III : 95).

3. L'*ahamkâra-tamas* est *adhan* = *adhama*, qui est le degré inférieur, et ceci est l'*avidyâ* ; c'est-à-dire le degré de vassalité (*'obudîyat*) de la présence divine, et la raison de cette infériorité est que (l'homme), en vertu de l'extrême descente des limites et des déterminations, s'attribue à lui-même inscience (*nâdânî*) ignorance (*jahl*) et inconscience (*ghiflat*) et, jetant un regard sur sa propre existence sensible, dit : « toi et moi nous nous éloignons du degré de l'unité ». « *Dis : je suis seulement un mortel comme vous...* » (Qorân XVIII : 110). Le *Bashist = Yoga Vâsistha* ajoute : lorsque la présence divine voulut se déterminer elle se transforma rien qu'à cette volonté en *paramâtman*, et comme cette détermination se différencia davantage, l'*ahamkâra* fut généré et, pour y avoir ajouté d'autres déterminations, ce dernier assuma le nom de *mahâtat* = *mahâtattva* qui est l'Intellect universel. Et à partir de *samkalpa* et *mahâtattva*, naquit le *manas* qui est dit aussi *prakrti*. Et les cinq *gayân-endrî* = *jnânendriyâni* qui sont l'odorat, le toucher, la vue, l'ouïe et la saveur précédèrent du *samkalpamana*, et finalement de (l'union) du *samkalpa* et des cinq *jñânendriyani*, prirent naissance les membres et les corps matériels, dont l'ensemble est dénommé la forme corporelle (*badan*).

Par conséquent le *paramâtman* qui n'est que l'*abol-arwâh*, « Père des Esprits » (dont la première théophanie est la Réalité mohammadienne, tandis que la seconde est l'Esprit saint, qui est l'archange Gabriel), a fait sortir de lui-même toutes les déterminations et s'y est enfermé ensuite. De même qu'un ver à soie fait sortir tous les fils de soie de sa salive et s'y enferme après, de même l'Etre Nécessaire a fait émaner de lui-même toutes les déterminations illusoires et s'y est contenu à la manière d'une graine qui fait surgir la plante d'elle-même, mais entre dans la plante et s'enferme dans les liens des branches, des feuilles et des fleurs. Donc, sache et sois averti que le monde avant sa manifestation s'occultait dans l'essence ; mais, à présent, c'est l'Essence qui s'occulte dans le monde.

III. La description des Disciplines spirituelles (shoghl)

Encore qu'il y ait plusieurs genres de disciplines spirituelles, on considère l'*ajpâ* = *ajapâ* de beaucoup la meilleure. Celle-ci surgit de l'universalité des êtres vivants, toujours et à chaque instant, sans volonté ni intention aucune de leur part, aussi bien dans le sommeil que dans l'état de veille : ainsi ce verset du Qorân (XVII : 44) «... *Il n'est aucune chose qui n'exalte Sa louange, mais (infidèles) vous ne comprenez pas leur exaltation* », fait allusion à ce fait même. L'inspiration et l'expiration du souffle ont été symbolisées par deux mots : l'expiration est dite *Û* (lui) et l'inspiration est appelée *man* (moi). Ceci veut dire : *Û manam* ou « Lui je suis ».

Les soufis trouvent (l'équivalent) de la discipline spirituelle que (connotent) ces deux mots dans (la forme) *Hû Allâh* (Il est Dieu) de sorte que le *Hû* se manifeste par l'expiration et Allah par l'inspiration. Et ces deux mots jaillissent de tous les êtres vivants, mais ils n'en sont pas conscients.

IV. La description des Attributs de Dieu le Très-Haut (sifât)

Selon les soufis, Allah-le Très-Haut a deux Attributs : la Beauté (*jamâl*) et la Majesté (*jalâl*), de sorte que la création entière est contenue dans ces deux Attributs ; mais selon les Indiens, il y a trois Attributs appelés (collectivement) *tergon* = *tri-guna*, lesquels sont *sat* = *sattva, raj* = *rajas* et *tam* = *tamas*.

Sattva signifie existenciation (*îjâd*). Les soufis ont considéré l'attribut de subsistance comme inhérent à la Beauté. Mais, comme ces trois Attributs sont contenus les uns dans les autres, les gnostiques indiens (*foqarâye hind*) les ont appelés *ter-mûrat* = *trimûrti* (la trinité) à savoir : *Barhmâ* = *Brahma, Beshon* = *Visnu* et *Mahish* = *Mahes'vara* (Siva-Rudra). Ces trois sont dits dans le langage des soufis, Gabriel, Michaël, et Seraphiel. Brahma est l'ange de l'existenciation qui est aussi Gabriel ; Visnu est l'ange de la subsistance qui est aussi Michaël, et Mahes'vara est l'ange de l'annihilation, c'est-à-dire aussi Séraphiel. L'eau, l'air et le feu aussi sont en rapport avec ces archanges : l'eau est associée à Gabriel, le feu à Michaël et l'air à Seraphiel. Ces trois (éléments) se manifestent dans l'universalité des êtres vivants.

Brahma qui est (comme) la salive de la langue, devint l'épiphanie du Verbe divin et la parole en prit naissance. Visnu qui est (comme) le feu des yeux, devint (source d'où effusent) la lumière, la clarté et la visibilité. Mahes'vara qui est l'air des deux narines, est ce dont procédèrent les deux souffles de la Trompette (de résurrection), à savoir les deux respirs (expiration et inspiration), qui, s'ils sont interrompus, provoquent la mort.

Le *triguna* est (identique) aux trois Attributs de Dieu qui sont (respectivement) l'existenciation, la subsistance et l'annihilation. Les épiphanies de ces trois Attributs sont Brahma, Visnu et Mahes'vara dont les qualités se manifestent en tous les êtres : au début, l'être naît, puis vit et subsiste pendant une période déterminée et périt ensuite. La *sakt* = *sakti*, puissance des trois Attributs, est dite *ter divi* = *tri-devî*. De la *tri-mûrti* procédèrent Brahma, Visnu et Mahes'vara, alors que de la *tridevî* prirent naissance les trois êtres qui sont *Sarastî* = *Sarasvatî, Parbatî* = *Pârvatî* et *Lachkmî* = *Laksmî*. Sarasvatî appartient au *sattvaguna* et à *Brahma*. Pârvatî au *ramoguna* et à *Mahes'vara*, et Laksmî au *rajoguna* et à *Visnu*.

V. La description de l'Esprit (rûh)

L'esprit est de deux sortes : l'esprit (*rûh*) et *abol arwah* « Père des Esprits », lesquels sont dits, dans le langage des mystiques indiens, *âtman* et *paramâtman*. Lorsque l'Ipséité pure (*dhât-e bâht*) se détermine et se

limite, soit sur le plan subtil (*be-litâfat*), soit sur le plan grossier (*be-kithâfat*), il est dénommé esprit (*rûh*) ou *âtman*, du fait de sa séparation de matière (*mojjarad bûdan*) dans le plan subtil, et *sarîr* = *s'arîra* (quand il descend) dans le plan grossier et matériel. L'Essence qui fut déterminée par la pré-éternité (*azal*) est l'esprit suprême, lequel est situé avec l'Essence pourvue de tous les attributs au niveau de l'unité absolue (*ahadîyat*). Et l'Essence en qui sont contenus tous les esprits est désignée du nom de *paramâtman* et *abol-arwâh*. Le rapport de l'eau à la vague est comme celui qui lie le corps à l'esprit, et le *s'arîra* à l'*âtman*. La totalité des vagues, en raison de leur universalité, ressemble à l'*abol-arwâh* et au *paramâtman* ; tandis que l'eau en tant que telle symbolise la présence de l'être, ou du *sudh* = *s'udha* et de la *cetan* = *cetanâ*.

VI. La description des Souffles vitaux (bâd)

Le souffle (vital) qui circule dans le corps humain se localise en cinq lieux qu'on désigne de cinq noms (différents) 1) *parân* = *prâna*, 2) *apân* = *apâna*, 3) *samân* = *samâna*, 4) *udan* = *udâna*, 5) *wayân* = *vyâna*. *Prâna* descend des narines jusqu'à la pointe des pieds et la respiration en est comme la propriété spécifique. L'*apâna* circule des fesses jusqu'aux organes génitaux, il encercle le nombril et est cause de la vie. Le *samâna* circule au-dedans de la poitrine et du nombril. L'*udâna* circule depuis la gorge jusqu'au sommet du cerveau et le *vyâna* emplit tout, l'apparent et le caché.

VII. La description des quatre mondes

Les mondes par lesquels devraient passer tous les êtres, coûte que coûte, sont, selon certains soufis, au nombre de quatre à savoir : le *nâsût*, le *malakût*, le *jabarût* et le *lâdhût* ; d'aucuns les considèrent comme cinq et y font entrer le monde des Archétypes-Images (*âlam-e mithâl*) ; d'autres encore, qui considèrent celui-ci comme ne faisant qu'un avec le *malakût*, en arrivent à une division quaternaire. Selon les *faqîr* indiens l'*avasthât* = *avasthâtman* qui consiste en ces quatre mondes, est au nombre de quatre, lesquels sont le *jagrât* = *jâgrat*, le *sapan* = *avapna*, le *sakhûpat* = *susupta*, et *tury* = *turîya*.

Jâgrat correspond au *nâsût* qui est le monde apparent et l'état de veille ; *svapna* correspond au malakût qui est le monde des Esprits et l'état de sommeil (avec rêve) ; *susupta* se conforme au *jabarût* dans lequel les images des deux mondes, ainsi que les distinctions de « moi » et de « toi », disparaissent, soit que tu aies les yeux ouverts ou que tu les aies fermés. Nombreux sont les mystiques des deux communautés qui n'ont point pris conscience de cet état, ainsi que Ostâd Abol Qâsim Jonayd Bagdâdî [13], que Dieu sanctifie sa tombe, nous a informé et dit : « le *tasawwof* consiste en ce que l'on puisse s'asseoir (méditer) un instant sans préoccupation (mentale) ». Le Shaykh al-Islam [14] demanda : « que signifie

sans préoccupation (mentale) ? » Il répondit : « trouver sans chercher et voir, sans regarder ». Car le voyant est malade dans sa vision, s'asseoir quelque temps sans préoccupation (mentale) signifie qu'en ce moment, les images du monde du *nâsût* et du *malakût* ne troubleront point l'esprit. Mowlânâ-ye Rûm, que Dieu sanctifie sa tombe, a aussi fait allusion à ceci.

Si tu tiens à Le retrouver, abstiens-toi donc un instant de Le chercher.
Si tu tiens à le connaître, reste un instant sans le connaître.
Si tu cherches le mystère (de Son Essence), tu seras éloigné de Ses apparences ;
Si tu cherches Ses apparences, voilé seras-tu de son Essence.
Mais si tu te libères et de l'Essence et des apparences ;
Alors étends tes jambes, dors à ton aise, à l'abri de Sa protection.

Le *turîya* correspond au *lâhût* qui est l'Ipséité pure, enveloppant, comprenant et totalisant les trois mondes. Si le voyage spirituel de l'homme est du *nasût* au *malakût* et de ce dernier au *jabarût* et de celui-ci au *lâhût*, ceci est dit un progrès (spirituel). Mais si la Vérité de toutes les vérités que les monistes indiens appellent *avasan* = *avasâna* effectue sa descente à partir de *lâhût* et traverse le *jabarût* et le *malakût*, son ultime descente aboutira au monde du *nâsût*. Et le fait que certains soufis ont décrit les degrés des descentes en quatre (étapes), d'autres en cinq, est une référence à ce fait même.

VIII. La description du Son (âwâz)

Le son est issu du Soupir du Miséricordieux, et il fut manifesté par l'Impératif divin *Kon* au moment de l'existenciation. Ce Son est appelé *Sarasvatî* par les mystiques indiens, c'est de ce Son qu'ont pris naissance tous sons, les voix et les résonances.

Où que tu tendes l'oreille, tu entendras sa voix mélodieuse
Qui donc aurait entendu une résonance aussi prolongée ?

Ce Son, dit aussi *nâdâ*, est, selon les Indiens, de trois sortes : en premier lieu vient l'*anâhat* = *anâhata*, c'est-à-dire le Son qui a toujours été, qui est, et qui sera. Les soufis le considèrent comme un Son absolu (*âwâz-e motlak*) ou le « Soltan des invocations » (*Soltân-al-adhkâr*). La perception du *mahâkâs'a* ne s'effectue que par (l'audition) de ce Son qui est l'originel et ne peuvent le saisir que les grands sages des deux communautés. En second lieu, vient l'*âhat* = *âhata* qui est le bruit émis par le contact de deux objets sans la composition des mots. En troisième lieu vient le *sabd* = *s'abda* qui se manifeste par la composition des mots et qui a une affinité avec Sarasvatî. C'est de ce son qu'ont émané le Nom suprême (*ism-e zam*) des Musulmans et le *bîdmukh* = *veda mukha* ou la

(syllabe sacrée) *OM* (A.U.M.) des mystiques indiens. Le sens du Nom suprême implique qu'il est le possesseur des trois Attributs d'existenciation, de subsistance et d'annihilation. Le *fatha*, le *zamma* et le *kasra* qui (s'identifient avec) l'*akâr* = *akâra*, *ukar* = *ukâra* et *makar* = *makâra* ont procédé de ceci (Nom suprême). Ce Nom (suprême) a une forme particulière chez les monistes indiens et a une ressemblance parfaite avec notre Nom suprême et où sont représentés les symboles des éléments tels que l'eau, le feu, la terre et l'air ainsi que l'Essence pure.

IX. La description de la Lumière (nûr)

La lumière est de trois sortes : si elle s'épiphanise sous l'Attribut de Majesté, elle est soit couleur de soleil, soit couleur de rubis, soit couleur de feu ; mais si elle s'épiphanise sous l'Attribut de Beauté, elle est soit couleur d'argent, soit couleur de perle, soit couleur d'eau. La lumière de l'Ipséité divine qui est affranchie des attributs, ne peut être perçue que par les Amis de Dieu (*awlîyâ-ye khodâ*) à propos desquels Dieu le Très-Haut a dit : « *Allah vers Sa lumière dirige qui Il veut...* » (Qorân XXIV : 35). Ceci est une lumière qui apparaît au moment où (un homme) s'endort ou s'assied, yeux fermés, de sorte qu'il ne voit avec ses yeux, n'entend avec ses oreilles, ne parle avec sa langue, ne sent avec son odorat, ne touche avec son toucher ; alors que dans le sommeil, il accomplit toutes ces fonctions par l'office d'une seule et même faculté et n'a besoin pour ce faire, ni des membres, ni des sens externes, ni de la lumière d'une lampe ; car tous les sens, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher s'identifient les uns avec les autres et se fondent en une seule essence. Ceci est la lumière de l'Essence qui n'est autre que la lumière de Dieu, exaltée soit sa dignité. Pense donc, ami, à ce que je viens de dire, puisqu'il y va du discernement et de la réflexion. L'Envoyé de Dieu, que paix et bénédiction soient sur lui, a dit : « une heure de méditation est meilleure qu'une année d'adoration pieuse ». La lumière à laquelle se réfère le verset qorânique XXIV : 35 « ... *Allah est la lumière des cieux et de la terre* », est appelée par les mystiques indiens *jûn surûp* = *jyothihsvarûpa*, *syaparakâs* = *svaprakâs'a* et *sapanparakâs* = *svapnaprakâs'a*. Elle est toujours lumineuse par elle-même, qu'elle s'épiphanise ou non dans le monde. De même que pour les soufis, la lumière est interprétée comme étant illuminée (*monawwar*), il en est de même aussi pour les gens de l'Inde. Le verset qorânique qui a trait à ce sujet est comme suit : « *Allah est la lumière des cieux et de la terre, Sa lumière est à la ressemblance d'une niche où se trouve une lampe ; la lampe est dans un (récipient de) verre ; celui-ci semblerait un astre étincelant ; elle est allumée grâce à un astre béni ; (grâce à) un olivier ni oriental ni occidental, dont l'huile (est si limpide qu'elle) éclairerait même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière. Allah vers Sa lumière dirige qui Il veut. Allah propose des paraboles aux Hommes. Allah de toute chose est omniscient* » (Qorân XXIV : 35).

Selon cet auteur, par la Niche (*mishkât*), il faut entendre le monde des corps matériels (*'âlam-e ajsâm*) et la lampe (misbâh) symbolise la lumière de l'Essence, tandis que le verre (shîsha) est l'Esprit (*rûh*), qui est pareil à un astre étincelant, de sorte que ce verre apparaît lui-même comme une lampe grâce au reflet lumineux de la lampe. La phrase, « elle est allumée » consiste en la lumière de l'Etre, et l'« Arbre béni » (*shajara-ye mobârak*) représente l'Essence de Dieu, le Très-Haut, qui est affranchie des directions orientale et occidentale. L'Olivier (*zayt*) symbolise l'Esprit universel qui n'est ni pré-éternel, ni post-éternel et, en raison de son extrême subtilité et pureté, il est lumineux et resplendissant de lui-même et point n'est besoin de l'allumer. C'est pourquoi, Ostad Abû Bakr Wâsitî [15], que la miséricorde (divine) soit sur lui, dit en décrivant l'esprit : le Verre de l'Esprit est lumineux à un tel point, qu'il n'a pas besoin d'être touché par le feu du monde des phénomènes sensibles (*nâsût*), peu s'en faut qu'il ne s'illumine spontanément, grâce à son aptitude essentielle à la combustion. La lumière de l'Olivier est « lumière sur lumière », donc une lumière qui, du fait de son extrême pureté et luminosité, est une lumière très intense, aussi, personne ne peut le voir (cet olivier) avec cette lumière, à moins que l'Olivier lui-même ne l'ait guidé, grâce à la lumière de sa propre unité.

En conséquence, le sens (général) qui se dégage de l'ensemble de ce verset est celui-ci : Dieu-le Très-Haut, en raison de la lumière de son Ipséité, se manifeste en des voiles subtils et lumineux, de sorte que nulles ténèbres n'en voilent la clarté, et la lumière de l'Essence s'épiphanise dans le voile de l'Esprit des esprits, et celui-ci dans le voile des esprits, et ces derniers dans le voile des formes corporelles. De même la « Lampe », grâce à la lumière de l'Olivier, est lumineuse et se manifeste dans le voile du Verre, celui-ci se manifeste dans la Niche, ces deux derniers puisent leur lumière à la Lumière de l'Essence ajoutant ainsi lumière sur lumière.

X. La description de la Vision (royat)

Les monistes indiens appellent la vision de Dieu-le-Très-Haut *sâchhât kâr* = *sâksâtkâra*, qui est la vision de Dieu par l'œil extérieur. Sache que les prophètes, que la paix soit sur eux, et les Amis parfaits de Dieu, que sanctifiée soit leur tombe, n'ont émis aucun doute quant à la vision de Dieu en ce monde-ci ou en l'autre monde, soit avec l'œil apparent ou avec l'œil ésotérique. Et tous les gens du Livre et les parfaits et les voyants de tout peuple ont eu foi en la vision (de Dieu), que ce soit les gens du Qorân (ceux qui ont foi en le Qorân), les gens du Veda, les gens de la Thora, les gens des Evangiles ou ceux qui croient aux Psaumes de David. Quiconque nie la « vision » (de Dieu) ne peut être qu'un des membres aveugles et inintelligents de son peuple, car l'Essence pure et sainte de Dieu est capable de tout acte, alors comment serait-elle inapte à se théophaniser soi-même. Ceci a été expliqué clairement par les docteurs (*'olamâ*) du sunnisme. Mais si d'aucuns disent qu'on peut voir l'Essence

pure, ceci est une impossibilité ; car l'essence pure est subtile, indifférenciée, et n'est pas à même de se déterminer ; elle ne s'épiphanise que dans le voile de la subtilité, c'est pourquoi on ne peut la voir, et une telle vision est donc impossible. Quant à ceux qui disent qu'on peut la voir dans l'autre monde et non en ce monde-ci, ceci est sans fondement, parce que Dieu a une puissance immense à se révéler soi-même de quelque manière qu'il lui plaise, où qu'il veuille et quand bon lui semble. Et quiconque s'est privé de sa vision ici-bas, difficile sera pour lui de le voir dans l'au-delà, ainsi qu'il a lui-même proclamé dans le verset qorânique (XVII : 72) « *Quiconque aura été aveugle en cette (vie) - ci, sera aveugle en la (vie) Dernière et plus égaré (encore) en chemin* ».

Ceux qui ont contesté la vision comme les philosophes *mo'tazilites* et *shî'ites* ont commis une grande erreur, car eussent-ils seulement contesté la vision de l'Ipséité divine, que cela eût été justifiable en quelque sorte ; mais comme ils ont nié de but en blanc toutes les catégories de la vision, ils ont commis une très grosse méprise : la raison en est que la majorité des prophètes-envoyés et les Amis parfaits de Dieu ont eu la vision de Dieu avec l'œil apparent et ont entendu d'une façon immédiate ses saintes paroles, et, du moment qu'ils ont été capables, par tous les moyens, d'ouïr le verbe divin, pourquoi auraient-ils été incapables d'en avoir la vision ? Ils doivent donc en être capables ! D'autre part, de même qu'il est indispensable d'avoir foi en Dieu, en ses anges, ses livres et ses prophètes, ainsi qu'en la résurrection, le destin, le bien et le mal et les lieux sacrés, de même est-il nécessaire d'avoir foi en la vision. Les *'olamâ* (docteurs) peu mûrs du sunnisme ont eu des divergences d'opinion quant à la forme et au sens de ce *hadîth* selon lequel *'Â'isha Saddiqa* demanda au prophète : « As-tu vu ton Seigneur » ? Il répondit : « C'est une lumière, comment le verrai-je », mais on ne peut guère à l'appui de cet argument, dire que le prophète n'ait point eu la vision de Dieu. Si on s'astreint au premier sens, on verra que c'est une allusion à la vision parfaite de Dieu dans le voile de lumière ; mais si on l'interprète dans le sens de « c'est une lumière, comment le verrai-je », on se reportera à son Ipséité pure et dépourvue de toute couleur. Ceci ne provient pas uniquement d'une différence verbale, mais est une preuve miraculeuse de la prophétie qui est à même d'exposer deux problèmes dans un seul et même *hadîth*. Le verset qui dit : « *Des visages, ce jour-là, seront brillants, vers leur Seigneur tournés* » (Qorân LXXV : 22) est une raison évidente à l'appui de la vision du créateur, exalté soit sa dignité ; en revanche, le verset : « *Les regards ne sauraient l'atteindre, alors qu'Il peut atteindre les regards. Il est le Subtil et l'Informé* ». (Qorân VI : 104) est une preuve en faveur de ce que Dieu est *sans-couleur*, c'est-à-dire que les regards ne peuvent le voir en ce degré absolu et affranchi de toute couleur, alors qu'il les voit tous, et il est dans un état d'extrême subtilité, exempté de toute couleur (détermination). Le pronom *Hû* (Lui) dans ce verset, se réfère à la non-visibilité de la pure Ipséite.

On peut avoir la vision de Dieu, le Très-Haut, de cinq manières : la première consiste à le voir en songe, avec l'œil du cœur ; la seconde consiste à le voir à l'état de veille avec l'œil extérieur ; la troisième, dans un état intermédiaire entre veille et sommeil, lequel est une absence de soi particulière (*bî-khôdî-ye khâs*). La quatrième consiste à le voir dans une détermination particulière ; la cinquième, à voir une Unique Essence dans la multiplicité des déterminations inhérentes aux mondes apparents et ésotériques. C'est à cette vision que participa notre prophète lorsque son « moi » se fut évanoui, et que voyant et vu se furent identifiés, et que rêve, sommeil et absence de soi, eurent apparu comme étant un, et qu'œil apparent et œil ésotérique se furent unis. Tel est le degré parfait de la vision, de la parfaite contemplation et de la parfaite gnose [16] : ce monde-ci comme l'autre monde n'y sont pour rien, car elle (vision) est possible en tout lieu et tout moment.

XI. La description des Noms de Dieu, le Très-Haut (asmâ)

Sache que les Noms de Dieu, le Très-Haut, sont en nombre infini, et dépassent le cadre des limites. L'Essence absolue, pure, l'Occulte des occultes, et la présence de l'Etre Nécessaire sont dénommés *asan* = *asanga*, *tergon* = *triguna*, *nerankâr* — *mirâkâra*, *neranjar* — *niranjana*, *sat* et *cet* = *cit* par les mystiques indiens. Si la connaissance lui est attribuée, les gens de l'Islam l'appelleront le « Connaissant » (*âlim*), tandis que les mystiques de l'Inde le dénomment *ceten* = *cetanâ*. Ils désignent *l'al-haq* (la vérité), du nom d'*anant* = *ananta* [17]. Le « Puissant » (*qâdir*) est dit *samarth* = *samartha*, et l'« Audient » (*samî*) *sarutâ* = *s'rotâ* ; alors que le Voyant (*basir*) est appelé *drashtâ* = *drastâ*. Si la parole est attribuée à son Essence absolue, on la désignera du nom de *waktâ* = *vaktâ*. Allah est dit *Om*, le nom *Hû* (Lui) est appelé *Sah*, et les anges (*fereshta*) *dîvatâ* = *devatâ* dans leur langage. L'épiphanie parfaite, ils la désignent du nom d'*avatâr* = *avatâra*, puissance divine, par laquelle ce qui se manifeste à partir d'elle-même et se rend visible ne peut se manifester en aucun autre individu à ce moment-là. La Révélation divine (*wahy*) qui apparaissait au prophète, est dite *akâs bânî* = *âkâs'a* = *vânî* ; la raison pour laquelle on l'a appelée *âkâs'a vâni* veut que notre prophète, que paix et bénédiction soient sur lui, ait dit que les moments les plus difficiles me sont les heures où je reçois la divine Révélation : je l'entends comme le son d'une cloche ou le bourdonnement d'abeilles. Comme ces sons descendent de l'éther, on les a appelés *âkâs'a-vâni*. Les livres révélés sont appelés *Bid* = *Veda* ; les génies bons, (*jin*) qui sont les *parî*, on les dit *amcharâ* = *apsaras* ; les mauvais génies qui sont les démons (*dîv*) et les satans (*shayâtîn*) sont appelés *râchas* = *raksasa*. L'homme est dénommé *manukh* = *manusya* ; le *walî* est dit *rikhî* = *rsi* ; tandis que le prophète (*nabî*) on l'appelle *mahâ sudh* = *mahâs'uddha*.

XII. La description de la Prophétie et de la Walâyat

Les prophètes sont de trois sortes : 1) ceux qui ont eu la vision de Dieu avec l'œil, soit avec l'œil apparent, soit avec l'œil ésotérique ; 2) ceux qui ont eu l'audition de la voix de Dieu, soit sa voix tout court, soit sa voix composée de paroles ; 3) ceux qui ont eu la vision de l'Ange ou ont entendu sa voix. La prophétie et la *walâyat* sont aussi de trois sortes : 1) la prophétie et la *walâyat* axées sur la théologie négative de Dieu (*tanzîh*) ; 2) la prophétie et la *walâyat* axées sur la théologie symbolique de Dieu (*tashbîth*) ; 3) la prophétie et la *walâyat* totalisant et le *tanzîh* et le *tashbîh*.

1. La prophétie axée sur le *tanzîh* correspond à celle de Noé, que la paix soit sur lui, qui vit Dieu sous son aspect de théologie négative et qui invita son peuple à le suivre, mais à l'exception d'un groupe restreint, les autres ne partagèrent point sa foi à cause même de son aspect de *tanzîh* ; ils se noyèrent dans l'océan du néant. De même de nos jours, les ascètes invitent les disciples à l'aspect de la théologie négative *tanzîh* de Dieu, et ceux-ci ne parviennent guère à la gnose et n'arrivent pas à tirer profit de leurs propos et, périssant sur la voie et le chemin spirituels, n'arrivent jamais à atteindre Dieu.

2. La prophétie axée sur le *tashbîh* correspond à celle de Moïse, que la paix soit sur lui, qui vit son Dieu dans le Buisson ardent et entendit sa voix qui descendait des nuages. La majorité de son peuple imitant Moïse, sombra dans l'idolâtrie, se mit à adorer des veaux et se rebella. De nos jours, certains d'entre les adorateurs qui n'ont pour tâche que de suivre les parfaits, s'éloignent du *tanzîh* et se plongent dans le *tashbîh*, se complaisant à jouir des figures bonnes et plaisantes, ils se mettent à jouer et s'amuser : point ne sied de suivre leur exemple.

> *Toute forme attirante qui se révèle à ton regard,*
> *le ciel la dérobera, à peine parue à ton regard.*
> *Va donc donner un cœur à celui qui dans les fluctuations de l'être*
> *a été le même avec toi et continuera de l'être* [18].

3. La prophétie totalisant et le *tanzîh* et le *tasbhîh* est la Prophétie mohammadienne, que paix et bénédiction soient sur lui, et qui intègre à la fois l'absolu et le relatif, la couleur et la non-couleur le proche et le loin. Le verset qorânique (XLII : 2) : « *Rien n'est à sa ressemblance. Il est l'Audient, le Clairvoyant* » fait allusion à ce degré. « Rien n'est à sa ressemblance » symbolise la théologie négative (*tanzîh*) ; tandis que la phrase : « Il est l'Audient, le Clairvoyant » se réfère à la théologie symbolique (*tashbîh*). Et ceci est le rang le plus haut et le plus grand de la totalité du Sceau de la prophétie qui est particulière à l'essence de notre Maître (Mohammed). Par conséquent notre *rasûl* (prophète-envoyé) a enveloppé tout l'univers depuis l'Orient jusqu'à l'Occident. La prophétie axée sur le *tanzîh* est privée de celle axée sur le *tashbîh* et celle-ci est

affranchie de celle-là ; mais la prophétie totale comprend le *tashbîh* et le *tanzîh*, ainsi qu'il est dit dans le Qorân (LVII : 3) » *Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché* ». Il en est de même de la *walâyat* qui est le propre des parfaits de cette communauté, à l'adresse desquels, Dieu le Très-Haut a dit : « *Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les Hommes* » (Qorân III : 109). Ainsi à l'époque du prophète parmi les Amis de Dieu (*awlîya*), il y eut Abu Bakr [19], 'Omar [20], 'Othmân [21], 'Alî [22], Hasan [23] et Hosayn [24] et les six *bâqi*, puis les « dix réjouis de bonnes nouvelles » (*'ashara-ye mobashshara*) [25] « les grands parmi les émigrés » (*mohâjir*) [26], les « assistants » [27] (*ansâr*) et les soufis.

A l'époque des *Tâbi'în* [28] il y eut des *walî* comme Oways Qaranî [29], et en une autre période (des *walî*) comme Dhonnûn Misrî [30], Fozayl'Iyâz [31], Ma'rûf Karkhî [32], Ibrâhîm Adham [33], Bishr Hâfî [34], Sârî as-Saqatî [35], Bâyzîd Bastâmî [36], Ostâd Abol Qâsim Jonaydî [37], Sayl b. 'Abdollâh at-Tostarî [38], Abû Sa' Id Kharraz [39], Rowaym [40], Abol Hasan an-Nûrî [41], Ibrâhîm Khawwâs [42], Abû Bakr Shiblî [43], Abû Bakr Wâsitî [44], et d'autres comme eux. En une autre période il y eut, Abû Sa'îd Abol Khayr [45], Shaykh al-Islam' Abdollâh Ansârî [46], Shaykh Ahmad Jâm [47], Mohammad Ma'shûq Tûsî [48], Ahmad Ghazâlî [49], et Abol Qâsim Gorgânî [50]. En une autre période il y eut (des *walî*) comme mon maître spirituel *(pîr)* Shaykh Mohyîddîn' Abdol Qâdir Jîlânî [51], Shaykh Abû' Othmân Maghribî [52], Mohyîddîn Ibn' Arabî [53], Shaykh Najmoddîn Kobrâ [54], Farîdoddîn Attâr [55], et Mawlânâ Jalâloddîn Rûmi [56]. Et dans une autre période, il y eut Khâja Mo'înoddîn Chistî [57], Khâja Bahâ 'oddîn Naqshband [58], Khâja Ahrâr [59] et Mawlânâ Abdorrahmân Jâmî [60]. Dans une autre période il y eut (des *walî*) comme mon Shaykh le second Jonayd, Shâh Mîr [61], mon maître Miyân Mîr [62] mon maître spirituel Mollâ Shâh [63], Shâh Mohammad Dilrôbâ [64], Shaykh Tayyib Sarhindî [65] et Bâwâ Lâl Bayrâgî [66].

XIII. La description de Brahmând = Brahmânda

Par Brahmânda, on entend le « Tout », lequel est une détermination de l'Etre Nécessaire sous forme d'un globe sphérique. Mais comme ce globe ne montre nulle inclination vers quelque direction que ce soit, ayant à l'endroit de toute chose un rapport égal, et comme, d'autre part, toute création et manifestation se déroulent en son milieu, c'est pourquoi les monistes indiens le désignent du nom de *Brahmânda.*

XIV. La description des Directions (jihât)

Les monistes islamiques considèrent l'est, l'ouest, le nord, le sud, le haut et le bas comme des directions distinctes et les appellent les six directions. Mais les monistes indiens parlent de dix directions : selon eux, il y aurait entre l'est, l'ouest, le nord et le sud d'autres directions, l'ensemble étant appelé les dix *desha = des'a.*

XV. La description des Cieux (Âsmânhâ)

Les cieux dénommés *gagan* = *gagana* sont, selon les gens de l'Inde, au nombre de huit. Parmi ces cieux, sept sont les stations des sept planètes, à savoir : Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune. Dans le langage des Indiens, ces sept planètes sont dites *nechhatar* = *naksatra* : *Sanîchar* = *S'anais'cara*, *Beraspat* = *Brhaspati*, *Mangal* = *Mangala*, *Sûraj* = *Sûrya*, *Sukur* = *S'uka*, *Bodh* = *Budha*, *Candrâmas* = *Candramas*. Le ciel où se trouvent toutes les étoiles fixes est considéré comme le huitième. Ce même ciel est désigné par les philosophes du nom de « huitième Sphère » ou de « Sphère des étoiles fixes » ; tandis que dans la terminologie des gens de la *Shari'a* (religion littérale et positive), il est appelé le « Firmament » (*korsî*), (ainsi qu'il est dit dans le Qorân (II : 255) : « *Son Firmament s'étend sur les cieux et la terre* ».

Le neuvième ciel qui est dit le *mahâkâs'a*, n'a pas été inclus parmi ces cieux, la raison en est que ce dernier enveloppe tout : le Firmament, les cieux et la terre.

XVI. La description de la Terre (zamîn)

La terre a, selon les gens de l'Inde, sept étages, lesquels sont dits *sapt tâl* = *sapta tala*, et chacun d'entre les étages a un nom : *Atal* = *Atala*, *Batal* = *Vitala*, *Sûtal* = *Sutala*, *Talâtal* = *Talâtala*, *Mahâtal* = *Mahâtala*, *Rasâtal* = *Rasâtala*, et *Bâtâl* = *Pâtâla*. Selon les gens de l'Islam aussi il y a sept terres, ainsi qu'il est dit dans le Qorân : « *Allah est Celui qui a créé sept cieux et autant de terres* » (Qorân LXV : 12).

XVII. La Description des Divisions de la Terre (qismat-e zamîn)

Les philosophes ont divisé le quart habitable de la terre en sept étages et les ont appelés les *sept climats* (*haft iqlîm*) ; tandis que les gens de l'Inde les dénomment les *sapat dîp* : *sapta dvîpa*. Ces derniers imaginent les sept étages de la terre comme les marches d'un escalier plutôt qu'à la manière de pelures d'oignon. Les sept montagnes qui circonscrivent chacune des terres sont dites *sapat kolâchal* = *saptakulâcala* par les gens de l'Inde. Les noms de ces montagnes sont ainsi : 1) *Sumîru* = *Sumeru*, 2) *Samûpat* = *Suktima*, 3) *Hamukat* = *Hemakutâ*, 4) *Hemavan* = *Himavat*, 5) *Nakadh* = *Nisadha*, 6) *Pârjâter* = *Pâriyâtra* 7) *Kailas* = *Kailasa*. De même il est dit dans le Qorân : « *Et les montagnes (telles) des pieux* » (Qorân LXXVIII : 7).

Chacune de ces montagnes, est entourée par une mer, les mers sont dites les *sapat samandar* = *sapta-samudra* et sont dénommées ainsi : 1) *Lavan samandar* = *Lavana-samudra*, l'océan de sel, 2) *Onchharas samandar* = *Iksu-rasa-samudra*, l'océan de sucre, 3) *Sârâ samandar* = *Surâ-samudra*, l'océan de vin, 4) *Gherat-samandar* = *Ghrta-samudra*, l'océan de beurre clarifié, 5) *Dadha samandar* = *Dadhi-samudra*, l'océan

de lait caillé, 6) *Khir samandar* = *Ksîra-samudra*, l'océan de lait, 7) *Svad-jal* = *Svaduja-samudra*, l'océan d'eau douce.

Le nombre des sept mers est aussi déduit de ce verset : « *Si ce qui est arbre sur la terre formait des calames et si la mer, grossie encore de sept autres mers (était de l'encre, calames et encre s'épuiseraient mais) les arrêts d'Allah ne s'épuiseraient point* » (Qorân XXXI : 26, 27).

Il y a, en chacune de ces terres, montagnes et mers, des espèces différentes de créatures. La terre, les montagnes et les mers, placées au-dessus de toutes les autres sont appelées, selon les docteurs indiens, *sarag* = *svarga*, lequel est le paradis (*behesht*) et *jannat* (paradis) ; en revanche la terre, la mer, situées au-dessous de toutes les terres, les montagnes et les mers, sont dites *narak* = *naraka*, qui est l'enfer (*dûzakh*) et *jahanam* (enfer). Selon les recherches des monistes indiens, paradis et enfer font partie intégrante de ce même monde qui est dit *brahmânda*, et ainsi les sept cieux qui sont les stations des sept planètes, évoluent autour du paradis et non au-dessus de celui-ci. Le plafond du paradis est, en outre, considéré par eux comme le *mahâkâs'a*, lequel est le Trône (*'arsh*) ; tandis que la terre du paradis est considérée comme le Firmament (*korsî*).

XVIII. La description des Intermondes (barzakh)

Le prophète, que paix et bénédiction soient sur lui, a dit « Il y a une résurrection pour quiconque meurt ». Après la mort l'*âtmâ* qui est l'esprit (*rûh*) se sépare du corps matériel et entre sans interruption, dans le corps de délivrance, qui est dit *sûchm sarîr* = *sûksma s'arîra*. Ceci est un corps subtil qui a une forme conforme aux (résultantes) des actes : une bonne œuvre aura une bonne forme et une mauvaise œuvre en aura une mauvaise. Après questions et réponses, les gens du paradis iront, immédiatement et sans délai au paradis et les gens de l'enfer iront en enfer, conformément à ce verset qorânique (XI : 106, 107, 108). « *Ceux qui sont misérables seront dans le Feu ou ils feront entendre gémissements et sanglots et ils resteront là, immortels, tant que dureront les cieux et la terre, à moins qu'Allah ne (le) veuille (autrement). Ton Seigneur accomplit ce qu'Il désire. Ceux, au contraire, qui sont heureux, seront dans le jardin et, don infini, ils y seront immortels, tant que dureront les cieux et la terre, à moins qu'Allah ne (le) veuille (autrement). En vérité, nous allons certes leur donner leur exacte part, sans (en) rien retrancher* ».

Faire sortir de l'enfer signifie que Dieu peut, si tel est son désir, faire sortir de l'enfer (les damnés) et les transférer au paradis avant la destruction des cieux et de la terre. Et Ibn Mas'ûd[67], que Dieu soit content de lui, a dit en interprétant ce verset : « Il y aura un temps pour l'enfer où après y avoir vécu pour longtemps, personne n'y restera plus ». Faire sortir les gens du paradis, signifie que Dieu peut, si tel est son désir, porter ces gens au Paradis suprême (*firdaws-e a'lâ*) avant la destruction des cieux et de la terre, car sa grâce est infinie. (L'existence de ce paradis) est attes-

tée par ce verset : « *La satisfaction d'Allah est plus grande. C'est là le succès immense* » (Qorân IX : 72), c'est-à-dire que Dieu a un paradis qui est le plus grand d'entre les paradis. Les gens de l'Inde l'appelle *bikuntha = vaikuntha* qui est selon les monistes indiens la plus grande délivrance.

XIX. La description de la Résurrection (qîyâmat)

Les monistes indiens sont d'avis qu'après un long séjour au paradis et en enfer, le *mahâ paralî = mahâpralaya* qui est la résurrection majeure aura lieu, ceci se déduit du verset : « *Quand viendra le Cataclysme très grand* » (Qorân LXXIX : 35), de même du verset (suivant) : « *Alors il sera soufflé dans la trompe (une première fois) et ceux qui sont dans les cieux et (sur) la terre seront foudroyés sauf ceux qu'Allah voudra (épargner)* » (Qorân XXXIV : 68). Ceux qu'Allah voudra épargner sont les gnostiques qui sont protégés contre l'inconscience et l'ignorance en ce monde-ci comme dans l'autre monde. Après la destruction des cieux et des terres et l'anéantissement de l'enfer et du paradis, et l'épuisement de l'âge de *brahmânda* et l'absence de celui-ci, les gens du paradis et de l'enfer atteindront à la délivrance *mokt = mukti*, c'est-à-dire ces deux (groupes) seront annihilés dans l'Essence divine, en raison de ce verset « *Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur qui détient la majesté et la magnificence* (Qorân LV : 26, 27).

XX. La description de la mokt (mukti)

La *mukti* consiste en la résorption et l'annihilation de toutes les déterminations dans l'Essence divine telle qu'elle apparaît de ce verset : « *(Mais) la Satisfaction d'Allah est plus grande. C'est là le Succès Immense* » (Qorân IX : 72). Entrer dans le *rîzwân-e akbar* qui est le Paradis suprême (*firdaws-e a'lâ*) c'est la délivrance, *mukti*. Celle-ci est de trois sortes : en premier lieu la *jivan mokt = jîvan-mukti*, c'est-à-dire la délivrance dans la vie, et le *jîvan-mukta* (le délivré-vivant) est, selon eux (les Indiens) celui qui atteint, dès son vivant, à la gnose de Dieu, le Très-Haut, et, parvenant au salut, se délivre et qui voit et connaît, en ce monde-ci, l'unité de toute chose, et qui n'attribue ni à lui-même, ni à d'autres, les actes, les actions et les comportements bons ou mauvais mais qui identifie soi-même et l'universalité des êtres créés avec Dieu et voit l'épiphanie de Dieu dans tous les plans d'univers. (Cette personne) doit considérer, en outre, tout le *brahmânda* — que les soufis ont désigné du nom de *macrocosme* (*'âlam-e kobrâ*) et qui est la Forme universelle de Dieu — comme le corps matériel de l'être divin. Il doit voir l'Elément suprême (*'onsor-e a'zam*) c'est-à-dire le *mahâkâs'a* — qui est le *sûksma-s'arîra*, (le corps subtil) de Dieu, ainsi que Son Essence qui en est l'esprit — telle une personne déterminée et ne doit pas voir et connaître les mondes apparents et occultes, depuis les atomes jusqu'aux montagnes,

comme étant séparés de l'Essence de l'Un sans pareil. De même qu'un homme, dit un microcosme (*'âlam-e saghîr*), n'est qu'un unique individu, en dépit des différences de ses membres multiples et variés, en sorte que cette multiplicité des membres ne nécessite point une pluralité en son Essence ; de même l'Essence unique de Dieu ne doit point être considérée comme variée, en raison de la pluralité des déterminations.

Le monde entier, soit celui des esprits, soit celui des corps,
incarne une personne déterminée dont le nom est le monde.

Par conséquent il faut considérer Dieu, le Très-Haut, qui ne se sépare pas du monde par l'épaisseur d'un cheveu comme l'esprit et l'âme de cette personne déterminée, ainsi qu'a dit Sa'doddîn Hamū'yī[68].

Dieu est l'âme du monde, le monde entier en est la dépouille ;
les esprits, les anges et les sens en sont les corps ;
tandis que les sphères, les éléments et les trois règnes en sont tous les membres.
L'unité est cela même, tout le reste n'est que manières et artifices.

Les monistes indiens aussi, tels que *Byâs* = *Vyâsa* et les autres, ont considéré le *brahmânda* qui est le macrocosme comme une personne unique et en ont ainsi décrit les membres. La raison en est qu'un mystique pur, où qu'il jette son regard, et à n'importe quel moment, saura par là même qu'il ne contemple que l'un des membres de *mahâ poras* = Mahâpurusa qui, ici, comprend l'Essence de Dieu, le Très-Haut.

Pâtâla, le septième étage de la terre, est la plante du pied de Mahâpurusa, *Rasâtala*, le sixième étage de la terre, est le talon de Mahâpurusa ; les satans sont les doigts du pied de Mahâpurusa ; les coursiers des démons sont les ongles des pieds de Mahâpurusa ; *Mahâtala*, le cinquième étage de la terre, est l'astragale de Mahâpurusa ; *Talâtala*, le quatrième étage de la terre, est la jambe de Mahâpurusa ; *Sutala*, le troisième étage de la terre, est le genou de Mahâpurusa ; *Vitala*, le deuxième étage de la terre, est la cuisse de Mahâpurusa ; *Atala*, le premier étage de la terre, est l'organe génital de Mahâpurusa ; *Kâl-Kâla*, le temps, est l'allure (la manière d'agir) de Mahâpurusa ; *parjanat dîvtâ* = *parjanya devatâ*, cause de la naissance et de la procréation dans le monde, est le symbole de virilité et de masculinité de Mahâpurusa ; *Bhulûk* = *Bhûrloka* l'espace (qui englobe) de la terre jusqu'au ciel, est la partie inférieure du nombril de Mahâpurusa ; les trois montagnes méridionales sont la main droite de Mahâpurusa ; les trois montagnes septentrionales sont la main gauche de Mahâpurusa ; le *sumir parat* = *sumeru-parvata* est les fesses de Mahâpurusa ; la lumière de l'aube vraie (*sâdiq*)[69] est la couleur blanche du voile de Mahâpurusa, et le couchant, où apparaît la couleur crépusculaire, est la robe qui couvre la nudité intime de Mahâpurusa ; *Samudra*, l'océan enveloppant, est la circonférence ainsi que la profondeur du nombril de

Mahâpurusa ; le *bâdavânal* = *vâdâvânala*, le foyer de feu qui même à l'heure présente avale l'eau des sept océans, empêche les inondations et, à la résurrection majeure, desséchera toutes les mers, est la chaleur abdominale de Mahâpurusa ; les mers sont les veines de Mahâpurusa (de même que toutes les veines aboutissent au nombril, de même toutes les mers débouchent sur l'océan, samudra) ; les *Gangâ* = *Gangâ*, *Jamnâ* = *Yamunâ* et *Sarasti* = *Sarasvatî* sont les veines principales de Mahâpurusa ; *Ankalâ*, *Jemnân*, *Bayhalâ*, *Yamûnâ*, *Sakhamnâ*, *Sarastî bhûluk* [70] qui sont au-dessus du *Bhûrloka*, et où demeurent les *Gandharps divtâs* = *Gandharva*, d'où prend origine le son, correspondent à l'estomac de Mahâpurusa. Le feu de la résurrection mineure est l'appétit actuel de Mahâpurusa ; et le dessèchement des eaux à l'avènement de la résurrection mineure est la soif de Mahâpurusa ; *Svargaloka*, situé au-dessus de *Bhûrloka* et qui est l'un des étages du paradis, est la poitrine de Mahâpurusa, car la béatitude, le bonheur et la paix y sont éternellement présents. Les étoiles sont les joyaux variés de Mahâpurusa ; le don qui précède la demande et qui est générosité et faveur est la mamelle droite de Mahâpurusa ; tandis que le don qui suit la demande est la mamelle gauche de Mahâpurusa ; l'équilibre qui est le *rajûgon* = *rajoguna*, le *satûgon* = *sattvaguna* et *tamûgon* = *tamoguna*, dits (collectivement) *parkart* = *prakrti*, est le cœur de Mahâpurusa ; de même qu'un lotus a trois couleurs : blanche, rouge et violette, de même le cœur, qui a la forme d'un lotus, a trois attributs, ceux-ci sont les trois couleurs de manifestation à savoir : Brahma, Visnu et Mahes'vara, Brahma dit aussi le *man* = *manas* est l'impulsion et la volonté du cœur de Mahâpurusa ; Visnu est sa compassion et son amour ; tandis que Mahes'vara est son courroux et sa colère. La lune est le sourire de joie de Mahâpurusa qui dissipe le feu (chaleur) de la douleur et du chagrin ; la nuit est l'arc de Mahâpurusa ; la montagne *Sumeru* est la colonne vertébrale de Mahâpurusa ; et les montagnes situées à droite et à gauche du Meru sont les côtes de Mahâpurusa. Les huit anges, les *Lokpâla*, et *Andar* = *Indra*, leur chef, qui est fort puissant, et peut accorder faveurs et pluie ou s'en abstenir, sont les deux mains de Mahâpurusa ; la main droite de Mahâpurusa est la faveur, la générosité et la pluie ; tandis que sa main gauche est son abstinence d'accorder faveurs et pluie. Les *Amcharâ-Apsaras*, les Houris du paradis sont les lignes de la main de Mahâpurusa, et les anges dits *Chachha* = *Yaksa* sont les ongles de la main de Mahâpurusa, et les trois anges *Lokapâla* sont la main droite de Mahâpurusa. L'ange *jam* = *Yama* est le bras de Mahâpurusa les autres *Lokapâla* sont la main gauche de Mahâpurusa ; l'ange *Kabayr* = *Kubera*, est le genou de Mahâpurusa, et *Kalp brechha* = *Kalpavrksa* qui est l'arbre *Tûbâ*, est le bâton de Mahâpurusa ; le pôle sud est l'épaule droite et le pôle nord est l'épaule gauche de Mahâpurusa. L'ange *Baran* = *Varuna* — nom d'un lokapâla, qui est l'ange représentant l'eau et qui réside à l'ouest — est la vertèbre cervicale de Mahâpurusa ; *anâhata* qui est le « soltan de toutes les invocations » est

la voix aiguë de Mahâpurusa ; *Maharluk = Maharloka* situé au-dessus de Svargaloka est la gorge et le cou de Mahâpurusa ; *Janluk = Janaloka* qui est au-dessus du *Maharloka* est la face de bon augure de Mahâpurusa. La volonté du monde est la fossette du menton de Mahâpurusa ; la convoitise qui règne dans le monde est la lèvre inférieure de Mahâpurusa ; la honte et la pudeur sont la lèvre supérieure de Mahâpurusa ; la poitrine, siège de l'amour et des attachements est les racines des dents de Mahâpurusa ; la nourriture de l'univers entier est le repas de Mahâpurusa ; l'élément aqueux est le palais et la bouche de Mahâpurusa ; l'élément igné est la langue de Mahâpurusa ; Sarasvatî est la puissance de parole de Mahâpurusa ; les quatre Vedas, c'est-à-dire les quatre Livres de vérité sont les paroles de Mahâpurusa ; *mâyâ*, c'est-à-dire l'Amour, qui est cause d'existenciation du monde, est le rire et la bonne humeur de Mahâpurusa ; et les huit directions de l'univers sont les oreilles de Mahâpurusa ; *Ashni-Koamar = As'vinî* qui sont deux anges d'une extrême beauté, sont les deux narines de Mahâpurusa ; *gandha tanmâtar = gandha-tanmâtra*, c'est-à-dire l'élément tellurien est la faculté olfactive de Mahâpurusa ; l'élément aérien est la respiration de Mahâpurusa. *Janaloka* et *Topluk = Tapasloka* sont respectivement les cinquième et sixième étages du paradis, emplis de la lumière de l'Essence divine, et les deux hémisphères méridional et septentrional de ces deux mondes correspondent à l'œil droit et gauche de Mahâpurusa ; la source de la lumière dite le soleil pré-éternel est la faculté visuelle de Mahâpurusa ; la création entière est le regard plein de grâce de Mahâpurusa ; la nuit et le jour de l'univers sont le clignement de Mahâpurusa ; *Metr = Mitra*, le nom de l'ange représentant l'amitié et l'amour et *Tavastâ = Tvastr*, l'ange représentant le courroux et la colère, sont les deux sourcils de Mahâpurusa ; *Tapluk = Tapas-loka (tapoloka)* qui est au-dessus de *Janaloka* est le front de Mahâpurusa, et le *loka* supérieur à tous les autres loka, est le crâne de Mahâpurusa ; les versets de *tawhîd* (unité) et le livre de Dieu sont le cerveau de Mahâpurusa ; les nuages sombres qui sont les pluies diluviennes du *mahâpralaya* sont la chevelure de Mahâpurusa, les plantes de toutes les montagnes sont les poils du corps de Mahâpurusa. *Lachhmî = Laksmî* qui est la prospérité et la bonté du monde, est la beauté de Mahâpurusa ; le soleil resplendissant est la pureté du corps de Mahâpurusa ; *bhûtâkâs'a* est les pores du corps de Mahâpurusa ; le *cidâkâs'a* est l'esprit du corps de Mahâpurusa ; la forme de tout être humain est la demeure de Mahâpurusa ; l'Homme Parfait est le refuge silencieux et la résidence propre de Mahâpurusa. Dieu dit à David, que la paix soit sur lui : « O David, fais-moi bâtir un temple », il répondit : « Tu es affranchi de la nécessité d'avoir une demeure ». (Le Seigneur) lui dit : « tu es mon temple, dépouille ton cœur de tout-autre-que-Dieu ». Tout ce qui existe dans le *brahmânda* en mode actué, existe en mode virtuel en l'homme qui est la copie (microcosmique) du macrocosme. Quiconque a une telle vision et connaissance, celui-là est susceptible de parvenir à la *jîvan-mukti*, c'est à l'adresse d'une telle per-

sonne que (le Qorân III : 169) dit : « *Joyeux de la faveur qu'Allah leur a accordée* ».

En second lieu vient la *sarab mokt* = *sarvamukti*, c'est-à-dire le salut universel ; ceci est la résorption en l'Essence et comprend tous les êtres ; car après la résurrection majeure et l'annihilation du ciel et de la terre, du paradis et de l'enfer, et en l'absence de *brahmânda* et des jours et des nuits, ces êtres seront sauvés et délivrés, en raison de leur absorption en l'Essence divine. Les versets : « *(Mais) la Satisfaction d'Allah est plus grande. C'est là le Succès Immense* » (Qorân IX : 72) et « *Non ! en vérité, nulle peur ne pèsera sur les proches d'Allah et ils ne seront pas attristés* » (Qorân X : 62), font allusion à cette délivrance.

En troisième lieu vient *sarbadâ mokt* = *sarvadâmukti*, c'est-à-dire la délivrance ultérieure (celle qui suit). Celle-ci consiste à rester sauvé et délivré, en quelque degré (de l'être) qu'on puisse bien être : soit dans le jour, soit dans la nuit, soit dans le monde occulte, soit dans le monde apparent, soit que le brahmânda apparaisse, soit qu'il n'apparaisse pas, soit dans le passé, soit dans le présent, soit dans l'avenir. Ceux-ci sont dits *bhût* = *bhûta*, *bhûsht* = *bhavisyat*, et *bartaman* = *vartamâna*. Partout où les versets qorâniques font allusion à « *et où ils seront immortels, en éternité* » (Qorân IX : 21), c'est-à-dire le paradis, il faut entendre le paradis de la gnose ; tandis que du terme *abadan* (en éternité) il faut déduire l'« éternité » de cette délivrance. La raison en est qu'en quelque degré et état que (le délivré) puisse bien être, l'aptitude à participer à la gnose divine, ainsi que les effusions pré-éternelles de Dieu sont en œuvre. Les deux versets suivants se rapportent à ce groupe de délivrés : « *Leur Seigneur leur annonce grâce et satisfaction (émanant) de Lui, ainsi que les jardins où ils auront un délice permanent et où ils seront immortels, en éternité. Allah détient une rétribution immense* » (Qorân IX, 21, 22) et, « *Annonce aux croyants qui accomplissent les œuvres pies* », qui cultivent la gnose de Dieu, le Très-Haut, « *qu'ils auront un beau salaire (un jardin)* », c'est-à-dire le Paradis suprême, (*firdaws a'lâ*), « *où ils seront accoudés éternellement* (Qorân XVIII : 2,3).

XXI. La description du Jour et de la Nuit (Rûz wa shab)

La divinité d'épiphanie et d'occultation. Selon les monistes indiens, l'âge de Brahma qui est l'archange Gabriel ainsi que l'anéantissement du *Brahmânda* et la fin du jour de la révélation dit le jour de la divinité est de dix-huit années *anj* du monde, chaque *anj* équivaut à mille ans conformément à ce verset « *En vérité, un jour auprès d'Allah est comme mille années de celles que vous comptez* » (Qorân XXII : 47), de même le verset : « *Les Anges et l'Esprit montent vers Lui au cours d'un jour dont la durée est de cinquante mille ans* » (Qorân LXX : 4). Par les Anges et l'Esprit il faut entendre Brahma et Gabriel. Chaque jour d'entre les jours

de ces cinquante mille ans est égal à mille ans tel qu'il se déduit du premier verset.

Par conséquent la durée de l'âge de Gabriel, ainsi que la durée du jour et l'âge de tout l'univers — lequel n'est autre que le *brahmânda* — sont, selon mes calculs, dix-huit années *anj* du monde, et chaque *anj* est d'autre part, selon les calculs des monistes indiens, mille ans, ni plus ni moins. Sache que le trait particulier du nombre dix-huit consiste en ce qu'il se base sur huit et dix, par delà lesquels ils n'ont établi aucun nombre. Les résurrections mineures qui ont déjà eu lieu dans le passé et auront lieu dans l'avenir sont dites *kandha paralî = khanda pralaya*, comme les inondations ou les conflagrations, ou les tempêtes de vent. Mais à l'issue de cette période, le jour atteindra son heure crépusculaire et la résurrection majeure aura lieu, celle-ci est dite *mahâpralaya*, conformément à ces deux versets : « *Au jour où la terre sera remplacée par une autre terre* » (Qorân XIV : 48) et « *Ce jour où Nous ploierons le ciel comme les écrits sont pliés par le sceau d'argile* » (Qorân XXL : 104). Après la résurrection majeure surviendra la nuit d'occultation qui est égale au jour de manifestation, et par laquelle l'universalité des déterminations s'annihilera dans l'Essence (divine). La durée (de cette occultation) est aussi dix-huit années *anj*. La période d'*avasthâtam = avasthâtman* qui est identique au *sakhûpat = susuptasthâna* et au *jabarût*, est (égale à l'âge) de l'Essence qui se libère, pendant l'occultation et de l'existenciation du monde créaturel et de son anéantissement, et le verset : « *Nous allons nous occuper de vous à loisir ! ô deux charges* » (Qorân LV : 31) est une allusion à cette occultation. L'Essence divine se trouve pendant la manifestation du monde dans le degré du *nâsût*, pendant les résurrections mineures, dans le degré du *malakût* ; tandis qu'après l'avènement de la résurrection majeure, elle est dans le *jabarût*.

O ami, ce qui vient d'être écrit à ce propos est le résultat d'une application assidue et d'un dévoilement considérable conformes à ma propre découverte qui est en harmonie avec les deux versets (cités en haut) encore que tu ne l'aies point lu en aucun livre, ni en aies entendu parler par qui que ce soit. Ce qui vient d'être dit, dût-il paraître lourd aux oreilles des non-parfaits, nous n'en avons cure, « *car Allah est suffisant à Soi-même à l'égard du monde* » (Qorân III : 96).

XXII. La description de l'Infinité des cycles (adwâr)

Selon les docteurs indiens, Dieu, le Très-Haut ne se limite pas uniquement à une nuit et un jour, mais lorsque la nuit s'achève le jour lui succède et quand celui-ci atteint son terme, la nuit réapparaît et ainsi juqu'à l'éternité. Ceci est dit *anâd pravâh = anâdi-pravaha*. Khâja Hâfez, que la Miséricorde de Dieu soit sur lui, a fait allusion à l'infinité de ces cycles et a dit :

« Aucun terme ne clôt l'aventure amoureuse de moi et de ma Bien-Aimée,
Ce qui n'a pas de commencement ne peut non plus avoir de fin ».

Ce qui avait apparu dans les jours et les nuits antérieurs, en ce qui concerne les traits caractéristiques de l'épiphanie et de l'occultation de Dieu, resurgira exactement de la même manière dans les jours et les nuits postérieurs, ainsi qu'il est dit dans ce verset : « *... de même que Nous avons créé (l'Homme) une première fois, ainsi, Nous le ferons resurgir* » (Qorân XXI : 104). Après la consommation de ce cycle (cosmique), le monde d'Adam, le père des hommes, réapparaîtra exactement de la même manière et ainsi ces cycles seront éternels. Le verset : « *De même que vous avez été créés une première fois vous reviendrez* » (Qorân VII : 29) est une preuve à l'appui de ce qui vient d'être dit. Si quelqu'un doute que le Sceau de la prophétie de notre prophète, que paix et bénédiction soient sur lui, soit prouvé par ce qui vient d'être exposé, je dirai qu'au jour suivant aussi, notre prophète resurgira exactement de la même manière, et sera, en ce jour, encore (une fois) le Sceau des prophètes ; le *hadîth* relatif à la nuit de l'ascension (*mi'râj*) du prophète, est une preuve en faveur de ce fait. On dit que le prophète, paix et bénédiction soient sur lui, vit une caravane de chameaux qui allait sans interruption ; sur chacun d'eux, on avait posé comme fardeau deux coffres, et dans chacun des coffres, il y avait un monde pareil au nôtre, et en chacun de ces mondes, il y avait comme lui-même, un Mohammad. (Le prophète) demanda à l'archange Gabriel « Qu'est-ce donc cela ? » Celui-ci répondit : « O Envoyé de Dieu, je vois cette caravane de chameaux qui s'en va (sans faille) à dos chargés de coffres, mais, à vrai dire, moi aussi j'en ignore le sens ». Ceci est une allusion à l'infinité des cycles.

Louanges et Grâces au Seigneur qui m'accorda la faveur de terminer cet essai de *Majma' al-Bahrayn* (le Confluent des deux Océans) en l'année mille et soixante-cinq de l'héjire, qui correspond à la quarante deuxième année de ce *faqîr*, affranchi de douleur, Mohammad Dârâ Shokûh.

NOTES

1. Poème de Abol Majd Majdhûb b. Adam Sanâ'î Ghaznawî (ob. 1150). L'un des trois poètes mystiques persans qui ont écrit des *mathnawî*, le second est Faridoddîn Attar et le troisième Jalâloddîn Rûmî. Ces vers sont cités d'après l'œuvre principale du poète : *Hadîqat al-Haqîqat*.

2. Quatrain du poète persan Nûroddîn 'Abdorrahmân Jâmî, né en 1414.

3. Le texte donne ce « faqîr », c'est-à-dire mystique initié à l'ordre ésotérique. Ce mot se réfère en même temps à l'auteur ainsi qu'à sa qualité d'initié.

4. Le mot *idrâk* signifie perception, mais dénote dans ce contexte l'intuition métaphysique et le dévoilement mystique.

5. Khâja Nasîroddîn 'Obaydollâh connu sous le nom de Khâja Ahrâr, né en 806 h, était un mystique affilié à l'ordre des *Naqshbandî (Maj. U. Ba.* p. 38)

6. Nous avons donné dans la traduction la transcription corrompue des mots sanskrits en persan, ainsi que leur équivalent correct en sanskrit.

7. L'éd. de Calcutta donne *a'zamîyat*, c'est-à-dire grandeur, immensité, celle de Téhéran donne *ijmâlî* c'est-à-dire « degré virtuel » par opposition au plan actué et développé de l'être. L'*ijmâlî* se conforme mieux à la notion de *hiranyagarbha* qui est une sorte de logos contenant virtuellement tous les archétypes.

8. L'éd. de Calcutta donne au lieu de « *îjâd* », *ittihâd*, c'est-à-dire union. Le mot *îjâd* convient mieux à la fonction essentielle du Soupir qui donne naissance à toute la masse subtile de la création décrite comme la Nuée primordiale.

9. Ces deux derniers vers ne figurent pas dans l'éd. de Téhéran.

10. Pour la forme probable de ce terme sanskrit se reporter au Chapitre I des commentaires.

11. Le sens obscur de ce terme est probablement ici : « ce dont la nature est mouvement », ou « ce qui a pour nature le mouvement ».

12. L'éd. de Téhéran donne les deux mots arabes : *hazîmat* = mise en retraite, échec et *fath* = victoire, ouverture. Mais la version de l'éd. de Calcutta est plus proche du sens de *samkalpa* et *vikalpa*.

13. Grand mystique originaire de Bagdâd (ob. 297/910).

14. 'Abdollah Ansârî, soufi (ob. 481/1088) et auteur d'un petit poème en prose en persan intitulé les « *Monâjât* ».

15. Compagnon de Jonayd mort à Marw en 320 h.

16. La phrase « de la parfaite contemplation et de la parfaite gnose » ne figure pas dans l'éd. de Calcutta.

17. Peut-être aussi *ânanda*, vu que les deux autres attributs de Brahman inconditionné comme *sat* et *cit* y sont présents.

18. Persistance de l'identité en dépit des fluctuations de l'être.

19. Le premier Kalife (ob. 23/634) qui succéda à Mohammad.

20. Le second Kalife (ob. 23/644) qui succéda à Abû Bakr.

21. Le troisième Kalife (ob. 35/656) successeur d''Omar.

22. Le quatrième Kalife (ob. 40/661) successeur d''Othmân ; il était le cousin et le gendre du prophète.

23. Fils aîné (ob. 49/670) d''Alî.

24. Second fils (ob. 61/682) d''Alî.

25. Les dix plus éminents compagnons du prophète.

26. Les croyants qui émigrèrent de la Médine à la Mecque.

27. Les croyants de la Médine qui aidèrent le prophète après sa fuite de la Mecque.

28. Titre donné aux personnes qui rencontrèrent et conversèrent avec les compagnons du prophète.

29. Mystique (ob. 32 h) contemporain du prophète.

30. Mystique célèbre (ob. 245/860) dont le nom réel était Thawbân.

31. Un des premiers mystiques (ob. 187/803) de l'Islam originaire de Kûfa selon d'autres de Khorâsân.

32. Mystique (ob. 200 h) d'origine iranienne et mazdéenne.

33. Soufi (ob. 166/783) originaire de Balkh.

34. Soufi (ob. 277/842) originaire de Marw.

35. Disciple (ob. 253/868) de Ma'rûf Karkhî et maître de Jonayd.

36. Soufi (ob. 261/875), célèbre pour

avoir introduit, dit-on, la doctrine d'annihilation (*fanâ*).

37. Célèbre mystique de Bagdâd (ob. 297/910). Ses disciples sont dits les *Jonaydî*.

38. Soufi (ob. 208/818).

39. Disciple (ob. 287/900) de Mansûr at-Tûsî, il aurait laissé 400 œuvres sur le Soufisme.

40. Mystique de Bagdâd (ob. 303/914) Disciple de Jonayd.

41. Soufi, (ob. 295/907) compagnon de Jonayd.

42. Soufi de Bagdâd (ob. 291/904).

43. Fameux disciple (ob. 334/945) de Jonayd.

44. Compagnon de Jonayd, il mourut à Marw en 320 h.

45. Soufi célèbre (ob. 1049) auteur de *quatrains*.

46. Auteur de *Monâjât* (ob. 1088).

47. Mystique (ob. 536/1141) et auteur soufi, originaire de Jâm.

48. Soufi contemporain d'Abû Sa'îd.

49. Frère (ob. 517 h) du fameux Imâm Ghazâlî.

50. Soufi (ob. 450 h), contemporain de Hojwîrî, l'auteur de *Kashf-al-Mahjûb* (le dévoilement du Caché).

51. Un des plus célèbres soufis de Bagdâd (ob. 562/1166), fondateur de l'ordre des *Qâdirî*.

52. Soufi andalou (ob. 594/1198) maître d'Ibn 'Arabî selon Jâmî.

53. Soufi andalou (ob. 638/1240) originaire de Murcia, considéré comme un des plus grands mystiques de l'Islam.

54. Mystique et soufi de Khârazm (ob. 618/1221) tué par les mongols.

55. Mystique et poète (ob. 627 h), auteur de « *Mantiqqot-Tayr* » (Le Colloque des oiseaux).

56. Auteur du fameux *Manthnawî* ; il naquit à Balkh en 1207.

57. Un des mystiques islamiques de l'Inde (ob. 633/1236) fondateur de l'ordre des *Cishtî*.

58. Fondateur de l'ordre des *Naqshbandî* (ob. 791/1388).

59. Soufi (ob. 895 h).

60. Voir notes à la page précédente.

61. Mystique (ob. 1045 h), qui vécut à Lahore et que visitèrent Shâh Jahân et Dârâ Shohûh.

62. Un des maîtres de Dârâ mort en 1062 h.

63. Disciple (ob. 1049/1639) de Mîyân Mîr qui initia Dârâ à l'ordre des *Qâdirî*.

64. Un des maîtres de Dârâ.

65. Il est dit être selon Dârâ dans son *Hasanât al-'Arifîn* un mystique ami de Bâbâ Piyâray.

66. Saint hindou qu'estimait beaucoup Dârâ.

67. Compagnon du prophète mort en 32 h.

68. Auteur mystique (ob. 650/1253).

69. L'éd. de Téhéran donne *sâdiq*, celle de Calcutta *kâdhib* = faux. L'épithète *sâdiq* est souvent associé à l'aube dans la littérature persane, c'est pourquoi nous avons choisi celle-là.

70. Termes non-identifiés.

Commentaires
sur le
MAJMA' AL-BAHRAYN

I

LES ÉLÉMENTS

(Darâ Shokûh, chapitre I)

Dârâ étudie dans ce chapitre tout d'abord les éléments islamiques qui sont d'après lui au nombre de cinq : 1) l'Elément suprême (*'onsor-e a'zam*) que les gens de la religion littérale et positive appellent le Trône suprême (*'arsh-e akbar*), 2) puis l'air (*bâd*), 3) et le feu (*âtesh*), 4) l'eau (*âb*) et 5) finalement la terre (*khâk*). Ces éléments sont homologués avec les éléments indiens (*pañca-bhûta*) qui sont l'éther (*âkâs'a*), l'air (*vâyu*), le feu (*tejas*), l'eau (*jala*) (selon Dârâ) et la terre (*prthivî*). L'éther, ajoute Dârâ, est de trois sortes : le *bhûtâkâs'a* (éther élémentaire), le *manas-âkâs'a* (l'éther mental) et le *cidâkâs'a* (l'éther-conscience).

Le *bhûtâkâs'a*, selon Dârâ, enveloppe tous les éléments, le *manasakâs'a* enveloppe tous les êtres et le *cidâkâs'a* enveloppe l'univers et est omniprésent, originel et non accidentel ; il n'y a aucun verset qorânique ou védique qui en ait attesté la destruction ou l'annihilation.

Du *cidâkâs'a* naît *l''ishq*, l'Amour, que les Indiens désignent du nom de *mâyâ*, et pour les Musulmans, le *hadîth* relatif à : « *J'étais un Trésor Caché, j'ai désiré à être connu et j'ai créé la Création* (afin de me faire connaître à elle) est une preuve à l'appui de ce qui vient d'être dit.

De l'Amour naquit l'Esprit suprême (*rûh-e a'zam*), c'est-à-dire le *jîvâtmâ* qui est aussi la Réalité mohammadienne (*haqîqat-e mohammadî*) ; cette dernière est une référence à l'Esprit universel de Mohammad. Les monistes indiens dénomment ceci *hiranyagarbha* et *avasthâtman*, lesquels sont une allusion au degré de grandeur (*a'zamîyat*, éd. Calcutta) ou degré ou plan virtuel (*ijmâl*, éd. Tehéran). A un degré inférieur se situe l'élément aérien (*bâd*) dit Soupir de Miséricorde (*nafas-e rahmân*) et comme le Soupir, en raison de son occultation dans l'être, fut dégagé tout chaud au moment de l'exhalaison du souffle, il s'en suit que le feu procéda de l'air, et comme le même Soupir était pourvu des attributs de clémence et d'existenciation (*îjâd*, éd. Tehéran) ou d'unité (*ittihâd*, éd. Calcutta), il s'est refroidi et l'eau naquit du feu. Ensuite de l'eau procéda la terre.

Dârâ ajoute qu'à la *résurrection majeure* (*qîyâmat-e kobrâ*) identifiée avec la grande dissolution indienne (*mahâpralaya*), l'ordre de la résorption des éléments sera l'inverse de celui de leur origination et finalement l'Esprit suprême s'unira au *mahâkâs'a*. Il cite le verset qorânique (LV :

26, 27) : « *Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur qui détient la majesté et la magnificence* » et ajoute que le mot « Face » dans ce verset est une allusion au *mahâkâs'a*, vu que celui-ci désigne le corps subtil de l'Essence sacro-sainte (*dhât-e moqqadas*). Dârâ dit ensuite que dans le langage des Indiens la terre est appelée *divî*. Ceci est une erreur puisque le mot *div*, *dyu*, (nom *dyaus*), de même que les formes *diva*, *divâ*, *divasa*, désigne le ciel ou le jour et la racine *dîv* signifie jouer aux dés ou jouer en général. A l'encontre de ce qu'il dit, le mot *dyu*, *dyaus* ou *diva* désigne le ciel, le jour et non la terre. Dârâ dit que tout naît de la terre et retourne à elle, et il apporte à cet effet le verset qorânique (XX : 55) « *De la terre, Nous vous créâmes. En elle, Nous vous ramènerons. D'elle, Nous vous ferons surgir une autre fois* ».

I. Les éléments indiens selon le Vais'esika et les éléments islamiques

1. Les éléments indiens

Les cinq éléments indiens sont l'éther (*âkâs'a*), l'air (*vâyu*), le feu (*tejas*), l'eau (*ap*) et la terre (*prthivî*). Cet ordre est celui de leur développement selon l'ordre de condensation croissante à partir de l'éther qui est l'élément premier. Le *Vais'esika* étudie les cinq catégories (*padârtha*) qui sont la substance (*dravya*), la qualite (*guna*), l'action (*karma*), la communauté ou généralité (*sâmânya*), la singularité (*vis'esa*) et l'inhérence (*samavâya*). Les neuf substances, dont l'ensemble forme le monde, sont la terre, l'eau, le feu, l'air, l'éther, le temps (*kâla*), l'espace (*dis'*), le Soi (*âtmâ*) et le mental ou l'esprit (*manas*) [1]. Ces cinq éléments constituent le monde physique ; c'est de l'union de ces cinq éléments que le monde matériel est formé. Ces éléments apparaissent en toutes choses, mais leurs proportions varient suivant les corps dans la composition desquels ils entrent ; en chaque corps un élément prédomine alors que les autres restent subordonnés à l'élément prédominant. On a fait correspondre ces éléments aux différents états de la matière : la terre correspond à l'état solide, l'eau à l'état liquide, l'air à l'état gazeux, le feu à l'état lumineux qui est encore plus raréfié et l'éther à l'état éthéré.

i) *La terre* : A chaque élément correspond une qualité sensible qui est considérée comme sa qualité propre. Les qualités inhérentes à la substance tellurienne sont la couleur ou la forme (*rûpa*), la saveur (*rasa*), l'odeur (*gandha*) et la tangibilité ou toucher (*spars'a*) [2]. Mais la qualité de la terre est l'odeur qui lui appartient en propre ; la terre est le plus condensé de tous les éléments.

ii) *L'eau* : Les qualités inhérentes à la substance aqueuse sont la couleur, la saveur, le toucher, la fluidité (*dravatâ*) et l'onctuosité (*snigdhatâ*) [3]. La qualité spécifique de cet élément est la saveur, de même que le froid [4].

iii) *Le feu* : Les qualités inhérentes à la substance ignée sont la couleur, le toucher, la tangibilité [5]. La qualité qui lui appartient en propre est la visibilité, la forme. S'ankara Mis'ra distingue trois sortes de lumière : a) le feu dans lequel la couleur et la tangibilité co-existent et apparaissent simultanément, comme c'est le cas du soleil qui nous donne à la fois lumière et chaleur ; b) la lumière dans laquelle la couleur est présente, mais la chaleur est imperceptible, comme la lumière de la lune ; c) le feu dont la chaleur est saisie, mais dont la couleur est imperceptible comme l'eau bouillante [6]. Le feu et l'eau s'opposent et sont antithétiques, ayant des qualités contraires comme la chaleur et le froid.

iv) *L'air* : La qualité inhérente à la substance aérienne est le toucher [7]. L'air est le second élément, celui qui dérive le premier de l'éther ; bien qu'il soit indivisible et non appréhendé directement par les sens, on le connaît en inférant de sa qualité tangible, de même que dit le *Sûtra* : « C'est en inférant des propriétés telles que la corne, la bosse, la queue poilue que nous nous assurons de l'existence de la vache [8]. Ce que nous inférons de la qualité sensible de l'air se présente comme une substance qui est pourvue d'activité et de qualité [9]. Cette substance ne s'associe point à une autre substance (*adravyatva*) et est permanente [10]. L'inférence suivant laquelle l'existence de cet élément est déterminée est dite « l'inférence par analogie » (*sâmânyatodrstât*) [11]. La qualité ne peut exister que dans une substance à laquelle elle est liée comme l'attribut l'est à son sujet. La tangibilité est donc une qualité qui doit être nécessairement inhérente à une substance en vertu de laquelle elle se manifeste, car aucune qualité ne peut être manifestée sans l'apport d'une substance à laquelle elle se rattache par inhérence. Cette substance n'est que l'air.

v) *L'éther* : « Les qualités inhérentes à d'autres substances ne se trouvent pas dans l'éther » [12] dit le *Sûtra*. L'éther est omniprésent (*vibhavat*), immense (*mahâ*) comme le Soi (*âtmâ*) [13]. La qualité sensible rapportée à l'éther est le son, celui-ci n'est pas la qualité des substances sensibles et tangibles comme la terre, l'eau, le feu et l'air [14], et ne peut être considéré comme la qualité de l'*âtman*, du *manas*, de l'espace et du temps ; il faut donc qu'il y ait une substance à laquelle il se rapporte par inhérence et dont il dépend pour son existence. En éliminant systématiquement toutes les substances auxquelles il est impossible que le son soit attribué, nous arrivons à l'éther [15]. L'*âkâs'a* est connu par inférence du son, de même que l'air se faisait connaître par inférence de la tangibilité : il faut donc, dans les deux cas recourir à l'inférence, vu que les substances dont il s'agit sont imperceptibles aux sens. Le son n'est pas une qualité de l'âme ; si tel était le cas on en serait arrivé à des notions absurdes telles que « je suis sonore », « je produis le son ». Ces notions attribuées au Soi sont des connaissances mentales, issues du contact de l'âme avec l'esprit (*manas*) et non du contact de celui-ci avec les organes sensoriels. Si le son était une qualité de l'âme, et une notion mentale, il eût été

appréhendé même par un homme sourd, mais tel n'est pas le cas puisque les sourds n'entendent pas [16].

L'éther est omniprésent, jouit de la plus grande expansion possible. Son omniprésence est prouvée par le fait que le son se produit en tout lieu ; si l'*âkâs'a* n'était pas omniprésent, le son n'eût pas été produit, en tout lieu, car aucun effet ne peut être produit sans une cause matérielle (inhérente). Tous les sons qui se produisent sur la terre et le ciel doivent se rattacher par inhérence à un substrat unique [17]. L'homogénéité du son provient du fait que les fluctuations de la voix ne peuvent être attribuées à la variété des sons, et on ne peut inférer qu'il y ait des sons variés au même titre qu'il y a des couleurs différentes ; mais le son est un, unique, simple et comme il est la qualité de l'éther, il faut qu'il jouisse des mêmes propriétés. Jaimini s'opposant à l'argument des objecteurs qui disaient que l'accroissement du nombre des personnes qui saisissent le son implique une pluralité de sons, fait remarquer que, de même que le soleil unique ne se multiplie ni ne diminue en vertu du nombre croissant ou décroissant de spectateurs, de même le son ne se multiplie ni ne diminue en raison du nombre croissant ou décroissant de personnes qui le saisissent [18]. Le son, pareil à la substance à laquelle il appartient par inhérence, est indéfiniment présent en puissance et susceptible de s'actualiser à tout moment.

L'éther est la cause de conjonction (*samyoga*) et disjonction (*viyoga*) des atomes, sans qu'il faille que ces atomes aient quelque rôle à jouer dans sa constitution. Si l'éther était de structure atomique, il eût fallu inventer une autre substance grâce à laquelle les atomes eussent pu se réunir pour former des bi-atomes, des molécules binaires (*dyanuka*) et des agrégats matériels. L'*âkâs'a* est le milieu continu dans lequel les atomes baignent et où ils s'ordonnent selon les deux principes du temps — qui est le substrat de l'ordre successif et chronologique — et de l'étendue (*dis'*) qui est l'ordre de la simultanéité spatiale. Le problème de l'origine de l'éther a suscité beaucoup de controverses. S'ankara discute la chose dans ses commentaires de *Brahma Sûtra* II, 3, 1-7. Kanada nie l'organisation de l'éther, on ne peut lui trouver une cause : toute cause implique un concours de trois causes agissant simultanément : cause inhérente (*samavâyi*), cause non-inhérente (*asamavâyi*) et cause efficiente (*nimitta*). Dans l'exemple de la fabrication du tissu, la cause inhérente est les fils, la cause non-inhérente ou formelle correspond aux couleurs des fils, tandis que la cause efficiente représente l'appareil du tissage et le tisserand. Dans le cas de l'éther, on ne trouve aucune substance primaire à partir de laquelle l'éther eût pu naître comme effet de sa cause inhérente, ni une cause non-inhérente de l'éther puisque cette dernière ne peut agir que par la conjonction d'une substance primaire et des particules (fil et couleur) ; comme il n'existe ni cause inhérente, ni cause non-inhérente, par conséquent il n'y a pas non plus de cause efficiente qui eût agi en se conjuguant avec les deux causes premières. Par contre, il est possible, par exemple, de constater pour le feu une origine, une différence chronologi-

que entre le temps antérieur et le temps postérieur de la création, mais il est impossible de concevoir un temps où il n'y eut point d'éther, donc l'éther n'a jamais été produit et a toujours existé. Les objections de S'ankara peuvent se résumer ainsi : si l'éther était sans origine, il aurait co-existé avec le Brahman depuis l'éternité et la validité de la devise védantine « l'Un sans second » eut été sans fondement ; lorsqu'on dit que « Brahman est omniprésent comme l'éther », dont la dimension indéfinie et l'omniprésence sont bien connues, on veut, grâce à cette comparaison, montrer la grandeur suprême de Brahman. Il s'agit donc ici d'une représentation symbolique de même que lorsqu'on dit que « le soleil vole comme une flèche », on entend que le soleil a un mouvement très rapide, on ne veut pas dire que le soleil se déplace à la même vitesse qu'une flèche. L'éther a donc une origine et il est l'effet de Brahman [19]. S'ankara discutant ce même problème ailleurs, précise que la notion de l'éther ne s'associe au Brahman que dans un sens symbolique, car Brahman est, eu égard à un grand nombre de ses attributs comme l'omniprésence et le reste, identique à l'éther [20]. Si nous nous sommes attardés quelque peu sur la question d'*âkâs'a*, c'est parce que cette notion revient souvent dans cet écrit ; ces thèmes d'ailleurs seront repris au paragraphe suivant, lorsque nous essaierons d'éclaircir le sens de l'éther et la manière dont Dârâ l'identifie avec le Trône suprême de la cosmogonie islamique.

2. Les éléments islamiques

L'Islam connaît quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. Ces éléments sont contraires les uns aux autres. La nature (*tab'*) du feu est chaude (*hârr*) et sèche (*yâbis*) ; la nature de l'air est chaude et humide (*hârr wa ratb*) ; la nature de l'eau est froide et humide (*bârid wa yâbis*) [21]. Ici aussi, il est question des qualités, mais celles-ci sont différentes des qualités sensibles correspondant aux éléments indiens ; elles sont dites natures (*tabâyi'*), basées sur les combinaisons du chaud et du froid qui sont des principes d'expansion et de condensation avec le sec et le chaud. Aux éléments islamiques, donc, ne correspondent point des qualités sensorielles, ceci est une distinction fondamentale à faire entre les deux points de vue indien et islamique. L'éther est aussi exclu en Islam, de même qu'il ne figure pas non plus dans la philosophie d'Aristote.

Le centre du feu, par lequel il faut entendre, dit Lâhîjî, son étendue propre (*makân*) se situe par-dessus tous les autres éléments. L'air est placé au-dessous du feu ; l'eau sous l'air, et la terre au-dessous de l'eau puisqu'elle est au-dedans de toute chose [22]. Ces quatre contraires réunissent et constituent les formes synthétiques (*sûrat-e wahdânî*) des trois règnes de la nature (*mawâlîd*) : règne animal, végétal, minéral. La synthèse des éléments est effectuée en vertu de la volonté divine, de même que dans le *Vais'esika* c'est la puissance invisible (*adrsta*) qui cause l'union des atomes et partant la formation des agrégats matériels. Chacun d'entre les éléments est opposé à l'autre quant à sa nature : le feu est le « subtil

absolu » (*khafîf-e motlaq*) qui se propage partout. La terre est le « dense absolu » (*thaqîl-e motlaq*) qui en raison de sa gravité et sa densité, se fige dans un centre. L'air est le « subtil relatif » (*khafîf-e mozâf*) et l'eau est le « dense relatif » (*thaqîl-e mozaf*). La forme spécifique de chacun d'entre ces éléments diffère de l'autre, mais, en dépit de cet antagonisme, ils se réunissent néanmoins pour constituer les trois règnes ; ils sont contraints de le faire, car ils sont *dirigés* et non autonomes[23], ceci fait allusion à la volonté divine qui régit toute chose.

L'ordre de la subtilité des éléments suit quelque peu l'ordre des éléments indiens mais la subtilité de ces derniers est en fonction des qualités sensibles qui leur correspondent, depuis la terre jusqu'à l'éther, les moins denses et les plus subtils se détachant progressivement des qualités sensibles, tant et si bien que l'éther ne se distingue uniquement qu'en vertu du son. Dans la perspective du *Samkhya*, les *guna* (qualité d'essence, d'énergie et d'inertie) établissent aussi une hiérarchie entre les éléments. Dans la terre et l'eau, c'est *tamas* qui prédomine, à l'inertie de celui-ci correspondent la gravitation et la densité compressives ; *rajas* prédomine dans l'air, d'où la tendance du feu vers l'ascension verticale. Les éléments islamiques s'emboîtent les uns dans les autres suivant une hiérarchie. La terre est dense, l'eau moins dense, l'air est subtil, le feu moins subtil. Plus les éléments sont subtils plus ils jouissent d'ubiquité et sont aptes à se répandre et se propager. L'eau pénètre la terre ; l'air pénètre l'eau ; le feu pénètre l'air. Bien qu'ils s'enveloppent les uns les autres au fur et à mesure qu'ils deviennent plus subtils, il n'en reste pas moins vrai qu'ils se « localisent » chacun dans un lieu propre : l'élément grossier et dense ne peut empiéter sur le domaine d'un élément subtil. Les éléments peuvent co-opérer ensemble, dit Nasafî : si nous trempons le doigt dans l'eau bouillante, nous nous mouillons le doigt, mais nous nous brûlons aussi[24]. Pour illustrer, d'autre part, les lieux propres auxquels participent ces éléments, Nasafî ajoute : « Sache que d'aucuns voyagent dans l'étendue terrestre ; d'autres dans l'étendue aérienne ; d'autres encore dans l'étendue de la lumière. Celui qui voyage sur la terre ne peut se déplacer plus que dix *farsang*[25] ou vingt. Celui qui se déplace dans l'air peut faire entre cinquante et mille *farsang* ; et quiconque voyage dans l'étendue de la lumière peut se déplacer, en un instant, de l'Orient à l'Occident et retourner de l'Occident à l'Orient et parcourir, en un instant, le faîte du Trône suprême »[26].

Ces quelques considérations nous révèlent que les éléments islamiques sont des *natures* basées sur les combinaisons du chaud et du froid qui sont principes d'expansion et de condensation avec le sec et le chaud, donc différents des éléments indiens auxquels correspondent des qualités sensibles. Dans l'Inde l'inter-relation des cinq sens avec les cinq éléments dont ils sont les qualités sensibles comme l'odorat l'est de la terre, de même que dans la perspective du *Sâmkhya* l'affinité des éléments grossiers avec les éléments subtils (*tanmâtra*), c'est-à-dire ces « noyaux énergéti-

ques » du plan subtil de l'univers dont ils procèdent et auxquels ils sont liés comme l'effet l'est à la cause ; ainsi que les affinités de ces éléments subtils avec l'état (modifié par *sattva*) de l'*ahamkâra* (principe d'individuation) dit *bhûtâdi* (l'origine de la création élémentaire), et finalement l'affinité de l'*ahamkâra* avec la *buddhi* dont il dérive, dénotent des correspondances *psycho-somatiques* qui existent entre les différentes modalités de l'être. Par conséquent, les éléments subtils et leurs dérivés grossiers constituant le monde objectif, et les pouvoirs sensoriels et les cinq sens d'action ainsi que le manas, constituant la création subjective, ont, tous deux, une cause commune qui est l'*ahamkâra*[27]. Une autre différence essentielle entre les éléments indiens et islamiques tient à leur nombre correspondant : l'Islam n'admet que quatre éléments, l'Inde y ajoute un cinquième, c'est pour pallier cette difficulté et combler cette lacune que Dârâ, soucieux d'une parfaite symétrie entre les deux doctrines, y supplée en disant que le Trône est comme le cinquième élément islamique, homologué avec le *mahâkâs'a*. Considérons à présent cette hypothèse.

II. Le trône suprême et l'éther (âkâs'a)

1. Le Trône suprême

Dârâ énumérant les éléments islamiques qui sont, selon lui, au nombre de cinq, dit qu'en premier lieu vient l'Elément suprême (*'onsor-e a'zam*) que les gens de la religion littérale appellent le Trône suprême ou « le plus grand Trône » (*'arsh-e akbar*) ; il écrit aussi au Chap. XVII, que le plafond du paradis se dit *mahâkâs'a* (qui n'est que le Trône) ainsi qu'au Chap. XV, parlant des cieux astronomiques, fait remarquer que le neuvième ciel est *mahâkâs'a* ; or dans la physique céleste des soufis, le neuvième ciel correspond à la Sphère des sphères (*falak al-aflâk*), qui est aussi le Trône enveloppant tous les cieux, même le Firmament (*korsî*) des étoiles fixes. Or, que signifie le Trône dans la gnose islamique ? 'Abdol-Karîm Jîlî (ob. 805-1403) définit ainsi le Trône : « Sache que le Trône est, en vérité, l'épiphanie (*mazhar*) de la sublimité (divine) et le lieu où il se théophanise, ainsi que la détermination de l'Essence. On a appelé aussi le Trône, le corps (détermination) de la présence divine (*hazrat*) et son espace (*makân*), mais c'est un espace affranchi des six directions spatiales (espace subtil), donc un espace épiphanique suprême et un lieu pur et saint. Ce trône comprend tous les différents genres des êtres, c'est pourquoi il est, par rapport à l'être absolu, ce que le corps est par rapport à l'être humain (de même que le corps est l'épiphanie de l'esprit, de même le Trône est l'épiphanie de l'être absolu). Car, d'un certain point de vue, le corps matériel comprend le monde spirituel (*'âlam*

al-rûhânî = *Jabarût*), le monde imaginatif (*kayâl* = *milhâl*) et le monde intellectuel (*'aqli* = *malakût*), c'est pourquoi d'aucuns soufis l'ont interprété comme le corps universel (*al-jism al-Kolî*). Cette interprétation est discutable : bien que le corps universel contienne le monde spirituel, il n'en reste pas moins vrai que l'Esprit lui est supérieur et l'Ame universelle le transcende aussi. Nous ne connaissons rien dans l'être qui dépasse (ontologiquement) le Trône si ce n'est le nom de la Miséricorde. On a désigné aussi l'Ame universelle du nom de *Table Gardée (al-lawh al-mahfûz)*. Selon ce point de vue, la Table Gardée serait supérieure au Trône ; cette opinion est contraire à l'avis général (des soufis). Ceux d'entre nos soufis qui ont affirmé que le Trône est le corps universel et qu'il est supérieur à la Table Gardée ne s'opposent pas à notre vue... Si nous voulions formuler ce qui nous a été dévoilé d'une façon absolue de la réalité du Trône, nous pourrions dire que le Trône est une Sphère (*falak*) enveloppant (*mohît*) l'universalité des Sphères, des Esprits, des Formes et des Figures et dont la surface (*sath*) est le lieu épiphanique de Dieu sous son nom de " Miséricordieux[28] " ».

Ensuite, Jîlî explique les deux dimensions, intérieure et extérieure, du Trône. Cette sphère a un aspect ésotérique (*bâtin*) et un aspect exotérique (*zâhir*). Son aspect ésotérique est le monde des eccéités éternelles, qui est sacro-saint, le degré des Noms et des Attributs de Dieu, donc le degré des Essences-fixes ; c'est peut-être en vertu de cela que le Trône est appelé le plafond (*saqf*) du paradis (de même Dârâ identifiait le *mahâkâsa* avec ce « plafond »). Par « plafond », il faut entendre que le Trône en est la périphérie, l'espace qui entoure ce plan d'être. L'aspect exotérique est le monde humain qui est le plan des apparences et des formes analogiques (*tashbîh*), de la corporéité (*tajsîm*) et de formes symbolisées (*taswïr*), c'est le plan phénoménal où Dieu, effectuant ses descentes sur les plans hiérarchisés de l'être, apparaît revêtu de corps et de formes symbolisées constituant l'universalité des êtres créés. C'est pourquoi toutes les apparences, les corporéités et les formes symbolisées, dont l'ensemble forme le degré du *tashbîh*, (la théologie symbolique) descendues du degré du *tanzîh* (théologie négative), sous forme de tout corps, tout esprit, toute parole, toute signification, tout objet, font partie de l'aspect exotérique du Trône qui est aussi le degré de la théologie symbolique. Jîlî ajoute : « Si on te parle du Trône d'une façon absolue, sache qu'il s'agit de cette sphère dont nous venons de parler ; et quand (ce Trône) apparaît, déterminé par un attribut quelconque, sache qu'il s'agit d'un d'entre les aspects de cette sphère. (Dieu) a parlé du « Trône glorieux » (*'arsh majîd*) par lequel il faut entendre le monde de la sainteté, le degré de la miséricorde qui est source de la Gloire (divine). Il en est de même du « Trône sublime » (*'arsh 'azîm*), lequel symbolise les réalités de l'Essence... » Ces réalités consistent donc en entités spirituelles, divines, affranchies des conditions créaturelles et des imperfections existentielles. Jîlî conclut disant : « Sache donc que le corps dans la forme de l'homme contient tout ce qui fait par-

tie intégrante de l'être humain, à savoir l'esprit, l'intelligence, le cœur etc. Le corps est à l'homme ce que le Trône est au monde. Le Trône est le corps du monde et sa dépouille (corporelle) qui en unit les différentes parties éparses[29] ; c'est pour cette raison que nos amis (soufis) ont dit : « Le Trône est le Corps universel ».

Ce passage extrêmement suggestif nous révèle l'essentiel du symbolisme complexe du Trône. Celui-ci a, selon Jîlî, deux dimensions, ésotérique et exotérique. Dans sa dimension ésotérique, le Trône symbolise le plan de la Connaissance divine, le degré des Noms et des Attributs, dit aussi le niveau de l'unité-plurale des Essences-fixes, l'Intelligence première (Le Noûs)[30], le Premier-Emané, le *jabarût*, et Lumière et Réalité mohammadiennes ; c'est ce que Jîlî appelle le degré « Sacro-saint » et il en parle aussi comme d'un espace extrêmement subtil, un lieu épiphanique, une Première détermination où s'épiphanise la présence divine. L'autre dimension fait du Trône une Sphère enveloppant tout le cosmos, depuis le *jabarût* des pures Intelligences jusqu'au *nâsût*, le degré de la multiplicité des phénomènes sensibles. Ceci est une allusion au plan créaturel alors que la dimension ésotérique symbolisait le plan divin.

Dans la hiérarchie des plans d'univers, chaque plan supérieur se reflète sur le plan inférieur qui en est comme l'épiphanie actuée : le *jabarût* s'épiphanise dans le *malakût*, celui-ci dans le monde des Archétypes-Images, ce dernier dans le monde des phénomènes sensibles. Chaque degré inférieur est l'actualisation des réalités virtuelles du plan supérieur, de même que le plan en puissance, du degré en acte qui le suit ontologiquement. La vision des mondes échelonnés et superposés crée un clavier de correspondances entre les différents mondes hiérarchisés, en sorte que tous les mondes se symbolisent les uns les autres. Cette correspondance des mondes étagés s'étend aussi à l'universalité des formes et des êtres contenus en chacun de ces mondes ; c'est pourquoi les formes, les sons, l'espace et le temps du monde sensible auront leur homologue « *archétypique* » (*mithâlî*) dans le monde des Archétypes-Images, de même que ceux-ci auront leur contrepartie spirituelle dans le *malakût* et ainsi de suite...

C'est de ce fait que certains soufis parlent[31] des trois catégories du temps et de l'espace : le temps obscur et grossier (*zamân kathîf*) du monde sensible, le temps et l'espace subtils (*latîf*) du monde de l'imagination (*malakût*) et le temps et l'espace le plus subtils (*altaf*) du *Jabarût*, le monde des pures Intelligences. Or l'unité englobant et enveloppant tous ces plans d'univers hiérarchisés, depuis le *jabarût* jusqu'au *nâsût* est dite aussi l'Etre enveloppant l'universalité des mondes actués (*wûjûd monbasite tafsîlî*), c'est cela que précisément symbolise le Trône sous son aspect exotérique.

Qâzî Sa'îd Qommî (né en 1049/1636) fait correspondre à chaque plan d'univers un Trône : il y a d'abord le Trône sublime (*'arsh a'zam*) qui est l'Intelligence divine, étant le centre des Idées divines en même temps que

ce qui les entoure (*mohît*). A ce Trône sublime correspond le Trône glorieux (*'arsh majîd*) sur le niveau de l'âme, qui entoure le *malakût* et qui est centre autour duquel processionnent les « anges rapprochés [32] » ; puis au niveau de la nature sidérale, il y a le Temple appelé *Bayt al-Ma'mûr* (le temple fréquenté par les anges), tandis qu'au niveau du monde terrestre, le Trône est symbolisé par la *Ka'ba* qui est le Temple de Dieu dans le monde des phénomènes sensibles. Il y a entre ces différents trônes une homologie parfaite, de même qu'entre les mondes qu'ils symbolisent et dont ils sont les *centres,* tout en étant les périphéries. Il est certain que, d'après les correspondances qui existent entre les différents mondes, les catégories de temps et d'espace correspondant à chacun d'entre les niveaux de ces *trônes,* seront en fonction du monde auquel elles correspondent et qu'elles symbolisent, vu que les différents trônes se présentent comme « l'espace », le « lieu » (*makân*) enveloppant les mondes qu'ils contiennent et dont ils sont, en même temps que la circonférence, le centre. Celui-ci est le *point-origine* qui spatialise toute l'étendue et la singularise selon sa qualité propre et conformément aux réalités du monde auquel il correspond. Sur le plan de l'Intelligence universelle (*jabarût*), l'origine est l'Intelligence dont émanent tous les intelligibles, lesquels tout en procédant de la source primitive sont en même temps contenus en elle. Le lieu ou l'espace est, en réalité, une partie intégrante de l'être même de l'objet qui s'y trouve et s'y localise ; il y a, par conséquent, des correspondances *magiques* entre un plan d'univers, son espace singularisé et hiérarchisé et les réalités qui s'y épiphanisent, ainsi que la qualité du temps qui s'y déroule. C'est pourquoi à l'espace total, enveloppant chaque univers, chaque degré ontologique de l'être, correspondra un *espace* qualitatif conforme à la nature même des réalités qu'il spatialise et contient.

Le Trône a aussi sa contrepartie microcosmique dans le cœur de l'homme étant donné que tout ce qui existe sur le plan microcosmique aura un homologue sur le plan de l'homme. Lâhîjî dit : « De même que dans le monde extérieur, le Trône est l'épiphanie du nom de la Miséricorde, de même dans le monde intérieur, c'est le cœur qui en est l'épiphanie... A chaque souffle, à chaque Respir miséricordieux, Dieu se manifeste en une nouvelle théophanie dans le cœur du croyant [33] ».

Les irradiations théophaniques des attributs miséricordieux sont plus intenses dans le cœur que dans le Trône, car le cœur est un intermonde entre ce monde-ci et le monde du mystère. Le cœur de l'homme, de même que le Trône flottant sur les eaux cosmogoniques, sont toujours en mouvement (le mot *qalb* = cœur veut dire révolution) ; ils sont les « lieux épiphaniques » où se déverse, sans interruption, l'influx de l'être comme l'eau qui coule dans un fleuve. Ce mouvement perpétuel, qui se traduit en termes de renouvellement et par la récurrence des théophanies en chaque instant, et qui fait que l'instant de la disparition coïncide immédiatement avec l'instant de l'apparition du semblable, apparaît grâce à l'Amour de l'auto-révélation divine (*hob-e- zohûr*). Le cœur de l'homme est le centre

du Trône, car il est comme le point, tandis que le Trône en est la périphérie, et le rapport du cœur au trône est le rapport du centre à la périphérie, c'est pourquoi on a dit que « le cœur du croyant est le Trône de Miséricorde ».

2. L'âkâs'a

Dârâ distingue trois *âkâs'a :* le *bhutâkâs'a* qui enveloppe tous les éléments, le *manas-âkâs'a* qui enveloppe tous les êtres et le *cidâkâs'a* qui enveloppe l'univers et est omniprésent ; il ajoute aussi que la *Face de Dieu* en Islam est l'équivalent du *mahâkâs'a.* Avant de discuter cette notion complexe, voyons tout d'abord ce qu'en pense Dârâ ; pour ce faire, nous nous sommes reportés à sa traduction persane des Upanisads pour voir comment il s'y est pris pour traduire les termes (*âkâs'a*) qui y figurent. Le terme *bhûtâkâs'a* utilisé à maintes reprises par Dârâ ne s'accorde pas toujours avec les termes sanskrits de l'Upanisad. Le mot « *antariksa* » de la *Brhad.Up.* II, 3, 3, est rendu par *bhûtâkâs'a* (T.P. p. 34). Le mot *vâyu* de la *Brhad. Up.* II, 5, 4, est traduit aussi par *bhûtâkâs'a* (T.P. p. 39). « *Vayû* » correspond dans ce contexte à l'élément air et non à l'éther. Le mot *antariksa* (espace intermédiaire) de la *Brhad. Up.* III, 7, 6, est encore rendu par *bhûtâkâs'a,* alors que dans le verset III, 7, 12 de la même Upanisad, le mot *âkâs'a* est traduit par le mot *abr* (persan) qui veut dire nuage (T.P. p. 52). L'*âkâs'a* figurant dans la *Brhad. Up.* VI, 2, 16, est traduit par *bhûtâkâs'a* (T.P. p. 101). Ce terme rendrait, dans l'esprit de Dârâ, l'éther élémentaire. Le mot *âkâs'a* figurant dans la *Chând.Up.* VIII, 12, 1 est encore une fois rendu par *bhûtâkâs'a* (T.P. p. 140). Le composé « *parama vyoma* », l'éther suprême, figurant dans la *Mahânâ. Up.* 1, 2 est rendu par *cidâkâs'a* alors que le composé *parama vyoma* dans la *Tejo.Up.* 1, 9 est traduit comme *mahâkâs'a* (T.P. p. 422). Les deux termes de *cidâkâs'a* et *bhûtâkâs'a* figurant dans le texte persan (T.P. p. 86) rendent respectivement les notions de l'antique éther (*purânam kham*) et l'éther-air (*vâyuram kham*) de la *Brhad.Up.* V, 1, 1. Ici l'intention de Dârâ est claire puisque S'ankara nous dit dans son commentaire de ce passage que « *l'antique éther* » symbolise le Soi suprême, tandis que l'autre dénote l'éther élémentaire. Nous voyons, par conséquent, que le terme *bhûtâkâs'a* correspond tantôt à l'espace intermédiaire (*antariksa*), tantôt au vent (*vâyu*), tantôt au ciel (*kham*), alors que le *cidâkâs'a* correspond à l'éther suprême. Il s'en suit que Dârâ fait une distinction nette entre ces deux catégories d'éther ; mais sa terminologie est très flottante et ne correspond pas toujours à la terminologie upanisadique.

Considérons à présent les connotations qu'évoquent cette notion dans les Upanisads et l'œuvre des commentateurs.

La *Chând. Up.* 1, 9, 1,[34] dit : « De qui procède ce monde ? De l'espace (*âkâs'a*), car tous les êtres sortent de l'espace, ils retournent à

l'espace. L'espace est leur aîné, l'espace est leur asile ». Cette même Upanisad dit ailleurs (VIII, 1, 3) : « Aussi vaste que l'*âkâs'a* qu'embrasse notre regard est cet espace à l'intérieur du cœur. L'un et l'autre, le ciel et la terre y sont réunis ». La *Taitt. Up.* II, 1 dit : « De ce Soi est issu l'Espace. De l'Espace le vent ». La *Chând. Up.* III, 12, 7-9, parle de trois catégories d'espace : « Ce qu'on appelle *brahman*, c'est cet espace qui est extérieur à l'homme ; mais cet espace qui est extérieur à l'homme, cet espace est le même qui est à l'intérieur de l'homme ; et cet espace qui est intérieur à l'homme est celui-là même qui est au-dedans du cœur. C'est le plein, l'immuable. Il jouit d'une prospérité pleine, immuable, celui qui sait ainsi ».

L'Upanisad nous entretient des trois catégories d'*âkâs'a* assez proches de ceux auxquels se réfère Dârâ, malheureusement la traduction persane de cette Upanisad est basée sur une autre version, c'est-à-dire une version qui, selon Tara Chand a été publiée par « Gita Press » à Govakhpore en 1937. Les deuxième et troisième chapitres du texte sanskrit, tels qu'ils sont publiés par l'édition de Bombay des Upanisads (les 112 Upanisads publiées par « Nirnayana Sagara Press », Bombay 1917) ne figurent pas dans la traduction persane de Dârâ pour que nous puissions nous y reporter et voir de quelle manière il s'y eût pu prendre pour les traduire. Les commentaires de S'ankara nous apportent beaucoup de lumière ; celui-ci dit : « Comment l'*âkâs'a* n'étant qu'un, peut-il donner lieu à une distinction tripartite ? Dans l'espace qui a pour domaine les pouvoirs sensoriels externes, et qui correspond à l'état de veille (*Jâgarita-sthâna*), on voit une grande douleur. Mais dans (l'éther) qui se trouve au-dedans du corps et qui correspond à l'état de rêve, où (l'homme) voit des rêves, il y a une douleur moindre. Dans l'espace qui se trouve dans le cœur, on ne désire aucun désir et on ne voit aucun rêve ; c'est pourquoi l'*âkâs'a* dont la forme a pour (fonction) de faire cesser toutes les douleurs, est l'état de sommeil profond. C'est ainsi qu'il convient de décrire la distinction tripartite d'un seul et même *âkâs'a*[35] ».

Ces trois catégories d'*âkâs'a* sont homologuées par S'ankara avec les trois états de conscience ; l'idée d'homologuer les triades est très courante dans les Upanisads tardives où toutes les triades : états de conscience, *guna*, divinités, modalités de l'être, grossière, subtile, causale, etc. sont identifiées les unes avec les autres. Ces homologies dénotent ce que nous avons déjà dit à propos des correspondances des mondes qui se symbolisent les uns les autres en Islam. Une telle vision est aussi fort développée dans les spéculations philosophiques indiennes ; c'est pourquoi, à chaque plan d'être correspondront un état de conscience, une modalité d'être, une divinité, un *mantra*, un *âkâs'a*, etc. Cette homologie est importante et nous en reparlerons lorsque nous nous mettrons à comparer les différents niveaux du Trône avec les *âkâs'a* hiérarchisés. Voyons maintenant les vues de S'ankara sur l'éther.

S'ankara pense que la notion de l'éther ne s'associe au Brahman que

dans un sens symbolique car Brahman est, eu égard à un grand nombre de ses attributs comme l'omniprésence etc., identique à l'éther ; Olivier Lacombe précise que : « l'espace est une hypostase très noble de l'absolu ; et l'omniprésence (*vibhutva*) de celui-ci trouve un ectype assez prochain dans l'activité rayonnante de celui-là[36] ». Si l'*âkâs'a* est une hypostase noble du Brahman, c'est que des qualités exceptionnelles lui permettent d'assumer ce rôle et de servir de symbole au Brahman. De même que le mantra, par excellence, la syllabe sacrée *Om* sert de symbole sonore à Brahman ; de même l'*âkâs'a* considéré comme un océan sans borne où flotte l'univers comme une île[37], servira de symbole « élémentaire » à l'absolu. Commentant dans la *Brhad. Up.* V, 1, 1 la notion de l'antique éther (*kham purânam*), S'ankara dit que celui-ci est « l'Ether suprême représentant le Soi (*paramâtmâkâs'a*). Cet éther-Soi, du fait d'être en dehors du domaine relatif aux pouvoirs sensoriels tels que l'œil, est inapte à être saisi sans quelque support (*nirâlambanam*). C'est pourquoi (l'adorateur) le fait descendre avec foi, dévotion et une affection particulière, dans (la syllabe sacrée) *Om*, de même que les gens posent (l'image) de Visnu sur les formes des pierres sculptées qui en reproduisent les traits... Soit que l'antique Ether soit la forme inconditionnée du Brahman, ou que l'Ether-air soit la forme conditionnée du Brahman, dans tous les cas, la syllabe sacrée Om par le fait d'être un symbole, devient, telle une image (*pratimâvat*), un moyen de la réalisation du Soi ».

L'éther, la syllabe sacrée *Om*, sont donc des symboles, le mot *pratîkam* qu'emploie S'ankara, dérive de « *prati-añc* » et signifie avoir la « face tournée vers quelque chose » : il dénote un signe, une épiphanie où une forme, un ordre de réalité est symbolisé et représenté. Par le mot symbole « sym-bolon », nous dit P. Deussen, « les auteurs anciens entendaient le signe visible d'un objet ou d'une circonstance invisible[38] ». Par conséquent, le fait que l'*âkâs'a* est le symbole de Brahman, c'est-à-dire qu'il s'offre comme une épiphanie appropriée au rayonnement infini de l'absolu provient de son ubiquité parfaite et de son omniprésence, de même que de sa simplicité primordiale. C'est pourquoi aussi S'ankara l'identifie avec l'état involué ; il dit que cet état, qui a pour nature l'illusion et l'inscience et qui est en outre la condition séminale du monde résorbé, est dénommé aussi *âkâs'a*. L'identification de l'*âkâs'a* avec l'état involué du sommeil profond fait de l'*âkâs'a* une première hypostase de l'absolu, un principe jouissant de son approximation la plus intime. Nous avons vu comment S'ankara faisait correspondre les trois *âkâs'a* de la *Chând.Up.* aux trois états de veille, de rêve et de sommeil profond. Selon cette homologie, l'*âkâs'a* le moins indifférencié, le plus noble, est celui-là même qui réside dans le cœur et qui symbolise l'état involué, la condition séminale du monde, le degré d'*Îs'vara ;* mais en passant au plan d'être inférieur, l'*âkâs'a* se dégrade. Alors que dans l'*âkâs'a* du cœur, toutes les douleurs s'évanouissaient dans la plénitude simple d'une conscience unifiée, dans le degré mental de l'éther, la douleur se fait sentir et l'homme

a l'expérience des rêves. L'*âkâs'a*, à l'état de veille, est l'espace sensible, le monde des douleurs, l'espace qualifié par les points cardinaux : l'*âkâs'a* se dégradant de l'ordre le plus pur au plus grossier, s'est déterminé et singularisé en proportion de ses descentes successives.

Ces trois catégories d'*âkâs'a* dès lors peuvent être les équivalents plausibles des trois catégories d'*âkâs'a* auxquelles fait allusion Dârâ. Le *bhûtâkâs'a* peut correspondre à l'éther extérieur qui est le domaine des pouvoirs sensoriels, entourant les éléments, homologué avec l'état de veille (S'ankara) , le *manas-âkâs'a* de Dârâ, peut correspondre à l'éther déjà subtil, du plan mental, homologué avec l'état de rêve par S'ankara, enveloppant les êtres, dit Dârâ. Le *cidâkâs'a*, comme son nom l'indique est l'éther-conscience, correspondant sur le plan individuel à l'état de sommeil profond qui est « un bloc de naissance globale » et conscience unifiée où toutes les dualités ont cessé, de même que macrocosmiquement, il correspondra à l'homologue universel de l'état de sommeil profond qui est l'état involué ; peut-être aussi une allusion au *mahâkâs'a* dont nous parle Dârâ et qu'il identifie avec le Trône suprême qui, dans son extension la plus large, est l'épiphanie du *Logos*, de l'Intelligence cosmique. Il n'y a pas que ces trois catégories, la *Mandalabrâhmanopanisad* IV, 1-4, énumère cinq catégories d'*âkâs'a : âkâs'a, parâkâs'a, mahâkâs'a, sûryâkâs'a* et *paramâkâs'a* qui représentent les plans hiérarchisés de conscience de plus en plus subtils, par exemple, *mahâkâs'a* est lumière irradiante, *sûryâkâs'a* est félicité perpétuelle, tandis que *paramâkâs'a*, qui enveloppe tout, est la vraie félicité, la béatitude par excellence.

Comment peut-on identifier le Trône avec le *mahâkâs'a* ou l'âkâs'a le plus subtil ? Le Trône suprême symbolise le degré du *Noûs* de l'Intelligence première, le plan des Noms et des Attributs ; l'*âkâs'a* suprême aussi est homologué avec l'état involué, la Cause séminale qui contient les imprégnations latentes ; à celui-là correspond l'espace le plus subtil (*altaf*) du *jabarût*, le monde des pures Intelligences, à celui-ci l'espace simple de la conscience unifiée de l'état de sommeil où toutes les peines cessent et les dualités s'évanouissent. Le Trône aura son homologue dans le plan d'univers immédiatement inférieur, dans le *malakût* des Ames immatérielles, car les mondes se symbolisent les uns les autres, de même que l'espace indifférencié indien se dégradera d'un degré en s'abaissant au niveau de la conscience de rêve où les images mentales, les *samskâra* et les *vâsanâ*, se mettront à agir en projetant les formes oniriques sur le cadran du rêve. A celui-là correspondra l'espace subtil du monde du *malakût* qui est le Trône enveloppant ce plan d'être, de même que l'homologue « imaginal » du *jabarût*, à celui-ci correspondra l'espace mental du domaine onirique, homologue subtil du degré involué et causal de l'être. Le Trône aura aussi sa contrepartie terrestre dans le temple de la *Ka'ba*, Trône terrestre du temple cosmique et l'image réduite du cosmos ; l'*âkâs'a* aura sa contrepartie sensible dans le monde phénoménal où il assumera la forme de l'état de veille, correspondant à la conscience différenciée du monde

sensible, domaine des pouvoirs sensoriels, ainsi qu'à l'éclat du corps grossier (*sthûla*). A celui-là correspondra le temps dense et grossier du monde du *nâsût*, de même que l'espace matériel des phénomènes sensibles, à celui-ci, l'espace différencié, qualifié par les orientations singularisées des points cardinaux. L'*âkâs'a* subtil aura son homologue microcosmique dans le lotus du cœur, image du lotus cosmique, centre du fondement spirituel de l'homme et cité de Brahman ; et le Trône aura son homologue dans le cœur de l'homme, intermonde entre le monde des phénomènes et le monde des mystères et centre de la circonférence du Trône cosmique.

Ces notions, encore que différentes les unes des autres, offrent dans leur contexte respectif des rapports homologables. Le Trône suprême a, par rapport à ces homologues inférieurs, échelonnés sur les plans d'être hiérarchisés, les mêmes correspondances occultes et *sym-pathiques* que l'*âkâs'a* involué ou n'importe quel terme des triades indiennes avec leurs homologues inférieurs situés à des plans d'univers qui les suivent ontologiquement. Ces rapports sont homologables parce que l'Inde et l'Islam ont une même vision du monde et envisagent les plans étagés de l'être selon le clavier des correspondances multiples qui relient toutes les formes, toutes les images, tous les êtres, bref tous les aspects indéfinis des univers multiples.

Le rapprochement qu'a fait Dârâ entre le Trône et le grand *âkâs'a* ne peut être justifié que selon ce point de vue, mais en dépit de tout ce que nous venons de dire, cela n'empêche que l'effort de Dârâ pour trouver un homologue « élémentaire » islamique pour le cinquième élément indien n'ait pas réussi, en fin de compte, parce que le Trône n'est pas un élément au même titre que l'*âkâs'a* mais un symbole cosmogonique qui, bien entendu, offre avec l'*âkâs'a* extrêmement subtil des rapports d'analogie très suggestifs.

III. Théophanie, Amour et Imagination créatrice

1. La Théophanie

Dârâ a identifié l'Amour de la gnose spéculative de l'Islam avec la notion de *mâyâ*, clef de voûte de toute la métaphysique advaitique. Or, expliquer ces notions avec toute la gamme des connotations nuancées qu'elles comportent, c'est déjà expliquer une partie essentielle de la gnose soufie, de même qu'exposer l'essentiel de la métaphysique du Vedânta. Ce rapprochement est peut-être un des plus intéressants qu'ait fait Dârâ Shokûh : de prime abord, il paraît être exagéré, voire inexact, mais quand on approfondit ces notions, on voit qu'elles sont liées de part et d'autre à l'imagination créatrice, et c'est ceci qui va servir de lien entre les deux aspects de l'imagination transcendante : comme puissance cosmogonique qui configure et imagine les choses en même temps qu'elle les cache dans les voiles d'ombre que l'Imagination se crée en elle-même. Ces deux

aspects nous serviront de termes de comparaison et de référence. Commençons tout d'abord avec la notion de théophanie en Islam.

Quel est le *leitmotiv* de la création théophanique en Islam ; à cela répond la nostalgie d'un Trésor Caché dans les abîmes insondables d'une profonde occultation. Dârâ cite le fameux *hadîth qodsî : « J'étais un Trésor Caché, j'ai aimé à être connu. C'est pourquoi j'ai produit les créatures afin de me connaître en elles »*. Toute la cosmogonie théophanique de la création peut se déduire à partir des trois mouvements contenus dans ce *hadîth*. Dieu est un Trésor Caché, ceci implique une profonde occultation que l'on identifie, comme nous verrons par la suite, avec le degré du Mystère de l'Ipséité ; ce dernier est la source occulte dont procéderont les deux *actes* du drame cosmogonique. Ce Trésor aime à être connu, il se manifeste donc une tendance, en son for intérieur, une nostalgie, un désir de se révéler, puis vient le second acte qui réalise ce désir et dénomme les Noms qui s'occultaient dans la Pensée indistincte de Dieu.

Le Trésor Caché est mystère insondable, abîmes inscrutables, lumières noires, ténèbres pré-théophaniques, mais lorsque Dieu *désire* se faire connaître, ceci se traduit comme une Première détermination [39] dans l'Essence indistincte de Dieu qui est la négation de tout, même de la négation (*nafy-e nafy*). D'autres soufis attribueront l'épithète de « Première détermination » au degré ontologique logiquement ultérieur. Cette première tendance nostalgique au sein de l'être indifférencié qui désire se faire connaître, est aussi une première théophanie, mais on ne peut plus occulte. C'est, nous dit Âshtyânî commentant les commentaires de Qaysarî « la présence de l'Essence pour l'Essence et la contemplation de l'Essence pour l'Essence ; cette théophanie de l'Essence, de même que la connaissance qu'à l'Essence de sa propre Ipséité, suscite la détermination de l'Essence dans les Perfections essentielles [40] ». Ceci est dit aussi le degré de l'*union nuptiale (tanâkoh)* de l'Essence avec les Noms universaux dans la présence globale de l'être unique et sans la distinction du Nom et du Dénommé. Les distinctions qui, ultérieurement, au degré de la seconde théophanie, opposeront les Noms et les épiphanies qui les manifestent, comme le connaissant et le connu, se confondent, encore à ce niveau-là, dans l'indistinction totale de l'unique présence de Dieu. Ce degré est appelé aussi le degré de l'*Unitude (ahadîya)* et l'unité absolue. Cette première théophanie, dit 'Abdorrahmân Jâmî, poète et mystique persan (ob. 898 h), que les soufis ont appelé l'*Effusion la plus Sainte (fayz aqdas)* consiste en la théophanie de Dieu depuis la pré-éternité et la post-éternité à lui-même sous forme des Essences-fixes et les aptitudes et capacités de celles-ci [41] ». Mais ajoutons cependant que les Essences-fixes ne se distinguent pas encore des Noms, de même que ces derniers ne se distinguent pas de l'Essence divine puisque ce degré est le plan du Nom ésotérique (*bâtin*) ainsi que le degré de la théologie négative (*tanzîh*) où tout attribut, quel qu'en soit le degré, est jugé indigne de Dieu, si ce n'est l'Amour et la Connaissance que Dieu a de sa propre Ipséité.

La seconde théophanie est dite contemplative (*shohûdî*), tandis que la première se disait cognitive (*'ilmî*)[42] ou « amoureuse » (*hobbî*)[43] ; elle est dite aussi l'Effusion sainte (*fayz moqaddas*) : elle consiste, dit Jâmî, « en la théophanie de Dieu, le Très-Haut, revêtu des conditions et des déterminations des Essences-fixes ; celle-ci est axée sur la théophanie première et est l'épiphanie de toutes les perfections qui, à la première théophanie, s'étaient contenues dans les aptitudes et les capacités des Essences-fixes[44] ». Ce degré est l'union nuptiale des réalités des Noms et des Archétypes-Essences. Tout Nom aspire à se manifester ; c'est ce que traduit la nostalgie de Dieu, l'Amour de Dieu pour se faire connaître ; il a donc besoin d'une épiphanie, d'un miroir où il puisse se refléter : le connaissant (*'âlim*) aspire à être connu (*ma'lûm*), c'est-à-dire les Noms ont besoin pour se manifester distinctement et en mode actué (*tafsîlî*) à partir du degré virtuel (*ijmâlî*) où ils sont potentiellement contenus, des épiphanies (*mazâhir*), de même que celles-ci aspirent, pour apparaître à l'être, aux Noms qui les investiront de leur réalité. Cette aspiration mutuelle, cette *sym-pathie* entre Archétypes qui veulent être investis de la présence divine et Noms qui cherchent un miroir pour s'y contempler constituent en propre la seconde théophanie et le mariage des Noms et des Archétypes. Ceci est dit le degré de l'*unité-plurale* ou l'unicité de l'être (*wâhidîya*). L'unité, c'est les réalités des Noms identiques à l'Essence du Dénommé et la pluralité c'est la distinction actuée des Archétypes qui acceptent, selon leur capacité ontologique, la lumière miséricordieuse de l'être se brisant sur les verres colorés des Archétypes. Lâhîjî dit qu'en vertu de cette théophanie dite l'unité-plurale et degré de la divinité, les Formes cognitives (*sowar-e 'ilmïya*) de la Pensée divine se développent en monde actué (*tafsîlî*) et se distinguent les uns des autres. Cette seconde théophanie correspond, sur le plan ontologique, à une descente du degré de l'« Unitude » à celui des Noms et des Attributs. Elle est aussi dite une Première détermination (*ta'ayyon-e awwal*), qui est un stade intermédiaire entre la Nécessité (*wojûb*) et la possibilité (*imkân*) ; elle correspond au degré de l'Intellect universel (*'aql-e kol*), au *Qalam* (Plume), à l'Esprit suprême (*ruh-e a'zam*) et à la Réalité mohammadienne (*haqîqat-e mohammadî*)[45]. Mais que signifient les Essences-fixes ?

2. Les Essences-fixes

Les Essences-fixes (*a'yyân thâbita*) sont dites aussi, selon Lâhîjî, les « Essences-possibles » (*'ayyan momkinât*) ou Formes intelligibles des Noms divins (*sowar-e ma'qûla-ye asmâ'-ye ilâhîya*)[46]. Les Essences de toutes choses existantes *ad extra*, étaient dans la Connaissance de Dieu avant d'avoir une existence objective ; ces Images cognitives de la Pensée divine sont dites les Essences-Archétypes. D'autre part, chacune de ces Essences-fixes est pourvue d'une certaine capacité et aptitude ontologiques et reçoit l'effusion de l'être proportionnellement à cette capacité ni plus ni moins, et ce dont elle a été incapable de par sa nature, ne lui sera jamais dévolu.

On les compare aussi aux miroirs de l'être, l'une des caractéristiques du miroir étant que l'image qui s'y réflète épouse la condition du miroir : ce n'est pas le miroir qui se décrit en fonction de l'image qui s'y mire, mais plutôt le miroir qui cause le reflet de l'image et lui imprime ses propriétés. De même aussi, les « Images intelligibles » de Dieu sont pareilles aux miroirs, et l'être, grâce à ses noms, s'y reflète selon les conditions de ces miroirs et conformément à leur nature. Les Essences-fixes sont pur non-être (*'adam*) et c'est l'être qui les investit de leur réalité : c'est aussi l'union et le mariage des Noms et des Epiphanies (Essences-fixes) qui les constituent comme Formes cognitives et intelligibles de la pensée divine. Les Archétypes sont non-être, ou miroirs de la Beauté divine ; l'image qui s'y reflète, c'est le monde. Les philosophes les appellent aussi « quiddités » (*mâhiyyât*).

3. La Nuée sombre ('amâ*) comme imagination créatrice*

C'est par son Soupir de miséricordieux (*nafas al-rahmn*) que Dieu dilate les Noms à partir de leur état d'occultation. Par ce mouvement, Dieu soulage les Noms en une détente qui est existenciation (*ijâd*) et compassion (*rahmân*), mouvement, comme nous verrons plus loin, suscité par l'Amour existentiel. On compare ce Soupir à celui de l'homme : « De même que l'air pur, au contact des lettres, se revêt du revêtement sonore des mots que possèdent ces lettres, de même l'Essence de l'Unitude divine qui transcende la multiplicité, se revêt du revêtement de la pluralité des choses au moment où, grâce à ses Noms et Attributs, elle se théophanise dans les épiphanies existentielles[47] ». Selon Ibn 'Arabî, ce Soupir donne naissance à une masse subtile de création désignée comme Nuée (*'amâ*). « On demandait au prophète : Où était ton Seigneur avant de créer le monde ? — Il était dans une Nuée ; il y avait espace au-dessus et au-dessous[48] ».

Les auteurs soufis ne s'accordent pas quant au niveau symbolisé par la Nuée primordiale. 'Aborrazâq Kâshânî pense que la Nuée équivaut au degré de l'Unitude de l'être, la Première détermination, car en ce degré de l'unité absolue, Dieu s'occulte sous le voile de Majesté et personne n'a accès à son Ipséité[49], d'autres l'ont interprétée comme le degré de l'unité-plurale lequel est intermédiaire entre le Ciel de la Transcendance et la terre de la contingence, de même que la Nuée est suspendue entre ciel et terre ; donc un Intermonde entre l'unité divine et la multiplicité créaturelle[50]. Ibn 'Arabî proclame que la raison pour laquelle on a comparé cette imagination à une Nuée (*'amâ*) est que ce terme désigne dans la langue arabe un nuage subtil, suspendu entre ciel et terre[51]. « Dieu, le Très-Haut déploya dans cette Nuée primordiale les formes de toutes choses qui existent en ce monde, à l'exclusion de Lui-même. Cette Nuée est une imagination essentiatrice (*khayâl alamohaqqiq*). Ne le vois-tu pas qui reçoit les formes de tous les êtres créés et *configure* les formes (*mossawir*)

à partir de ce qui ne fut jamais existant... Dans cette Nuée apparurent tous les êtres créés et cela est appelé l'aspect apparent de Dieu, en vertu de ce qui a été dit (dans le Qorân) : Il est le Premier, le Dernier, l'Apparent et le Caché [52] ».

Dire que la Nuée symbolise le Nom apparent (*zahîr*) veut dire qu'elle se réfère à la théologie symbolique (*tashbîb*) qui est le reflet de l'Un dans le multiple, tandis que le Nom caché, ésotérique (*bâtin*) symbolise l'aspect de la théologie négative (*tanzîh*) de l'Essence affranchie de tous les Noms et les Attributs.

Cette Nuée contient toutes les formes de l'être, les archanges, les genres, les espèces d'individus ; cette énergie initiale englobe donc l'univers entier, la création est l'acte de l'imagination théophanique. Vue ainsi, la Nuée semble suggérer le *wûjûd-e monbasit* qui enveloppe l'univers entier depuis le *jabarût* jusqu'au *nâsût* comme une unité enveloppante, totalisante. La Nuée, le Soupir du Miséricordieux qui lui est solidaire, sont susceptibles d'être appliqués à deux niveaux : comme *wûjûd-e monbasit-e tafsîlî*, ils symbolisent la masse globale de la création, (depuis le *jabarût* jsuqu'au *mâsût*), contenant, comme dit Ibn 'Arabî, tous les archétypes, les êtres créés. L'aspect exotérique du Trône symbolise aussi cette même réalité, mais sur le plan virtuel (*ijmâlî*), situé ontologiquement à un niveau supérieur du *malakût*, ils seront au niveau du *jabarût*, l'unité-plurale, c'est pourquoi d'aucuns ont interprété la *Nuée* comme le degré de l'unité-plurale alors que d'autres l'on mise à un niveau encore supérieur qui est le degré de l'Unitude. Quant à l'imagination créatrice, elle symbolise d'habitude le *malakût*, le monde de l'imagination autonome, homologué aussi avec l'Âme universelle, la Table Gardée ; elle actualise les réalités incluses dans le miroir du *jabarût*. On distingue aussi un *malakût* supérieur et un *malakût* inférieur ; ce dernier est le monde des Archétypes-Images (*'âlm-e mithâl*) situé dans le *malakût* ; il est l'imagination conjointe — les formes captives de la pensée — cette imagination est contiguë au *malakût* dont il reçoit la lumière à la façon « des ruisseaux et des fleuves débouchant sur la mer ou comme les hautes fenêtres par lesquelles pénètrent les rayons ».

Cette bi-dimensionnalité de la puissance imaginative est amplement discutée au chap. III, § I. Qu'il nous suffise de dire ici seulement que l'imagination, en tant que la *Nuée* essentiatrice et configuratrice des formes est, d'une part, cosmogonique, contenant en tant que le monde de l'imagination autonome, disjoint (*monfasil*), toutes les formes actuées qui existent virtuellement sur le degré de la connaissance divine (*jabarût*) et, d'autre part, en tant qu'imagination conjointe (*motasil*), elle s'identifie avec le monde des Archétypes-Images qui se présentent comme les formes déterminées et captives que sont nos pensées imaginatrices [53] ou encore « une ombre d'entre les ombres que Dieu créa comme preuve à l'existence spirituelle [54] ». Cette imagination, tout en configurant le monde, s'insère comme un voile entre créateur et créature et fait en sorte que le monde

devient un *Jour enténébré*. Ces thèmes seront repris plus loin lorsque nous comparerons mâyâ et les connotations de l'amour dans la gnose soufie.

4. L'Amour

La notion d'Amour est liée à la théophanie et celle-ci connote un passage de l'occultation à la révélation, une détente des noms qui se traduit par le Soupir du miséricordieux. L'impulsion motrice de ce soupir miséricordieux est l'Amour du Trésor qui veut se faire connaître. Le mouvement qui est l'existence même de ce monde, nous dit Ibn 'Arabî, est un mouvement suscité par l'Amour ; n'eût été cet Amour, le monde fût resté dans le non-être ; « sous quelque aspect qu'on veuille bien le regarder, le mouvement à partir d'occultation immuable (de Dieu) vers son existenciation est un mouvement d'Amour aussi bien du côté de Dieu que du côté du monde[55] ».

Mais l'Amour a deux dimensions : d'une part, c'est le désir du Trésor Caché qui cherche à se révéler dans les êtres afin d'être révélé par eux et pour eux ; d'autre part, c'est l'amour ou les désirs des êtres pour Dieu ou l'Amour de Dieu pour lui-même puisqu'il est tout à la fois créateur et créature (*khâliq wa makhlûq*), l'Amant et l'Aimée. A ce double mouvement de l'Amour de Dieu pour se révéler dans les êtres et de l'Amour de ces derniers aspirant à s'unir aux noms dont ils sont les épiphanies, correspondent les deux arcs de descente et d'ascension, dont l'un symbolise aussi l'influx incessant de l'être et l'autre le mouvement de retour vers Dieu : celui-là, la création en une effusion récurrente et sans interruption ; celui-ci, les résurrections des êtres et leur retour à leur cause initiale et finale. Lâhîjî dit : « Sache que les degrés de l'Effusion de l'Etre forment un cycle et l'Effusion décrit un trajet descendant à partir du degré de l'*Unitude* jusqu'au degré de l'unité-plurale, de ce dernier à l'Intellect universel, puis à l'Ame universelle et aux Intermondes des Archétypes-Images, ensuite au Trône, au Firmament, aux sept sphères, aux quatre éléments, aux trois règnes, pour aboutir au degré de l'Homme Parfait (*insân-e kâmil*). A ce degré-ci, l'arc achève la moitié du cercle de la descente. Le progrès (spirituel) débute à partir du degré de l'homme qui est le dernier des descentes ontologiques ; et, à l'inverse de ce mouvement premier qui était l'arc de descente, ce progrès aboutit au point initial qui est le degré de l'Unitude. A ce degré-ci, l'arc achève l'autre moitié du cercle d'ascension et le point final rejoint le point initial et les deux arcs se réunissent et le cycle de l'être se consomme. Le premier s'identifie avec le dernier de même que le dernier s'identifie avec le premier. Sache de même que le point de l'Unitude est, sous le rapport de la descente, l'origine première (de toute chose) et il en est, sous le rapport du progrès (spirituel), la fin dernière ; de même, le rang de l'homme est, sous le rapport de la descente, le point final, tandis que par rapport au mouvement du retour,

il en est comme l'origine. En vérité, origine (première) et retour à l'origine ne sont que l'être divin [56] ».

« Dieu est un être Beau, Il aime la Beauté [57] » affirme Ibn 'Arabî. Le trait inhérent à la Beauté est qu'elle se révèle, se manifeste, et Ibn 'Arabî de dire : « Et si tu aimes un être pour sa Beauté, tu n'aimes nul autre que Dieu, car il est l'Etre Beau. Ainsi, sous tous les aspects, l'objet de l'Amour est uniquement Dieu. En outre, comme Dieu se connaît soi-même et que c'est en se connaissant soi-même qu'il a connu le monde, il l'a produit *ad extra* à son image. Ainsi le monde est-il pour lui un miroir dans lequel il voit sa propre image, et c'est pourquoi Dieu n'aime que Soi-même [58] ».

C'est grâce à cette Beauté transcendante que Dieu se révèle à lui-même et se projette sur les Essences-Archétypes qui sont comme autant de miroirs qui en reflètent les divines épiphanies et où Dieu s'admire et se contemple. Les images réfléchies sur ces miroirs sont le monde, et comme l'image projetée reproduit la Forme divine qui s'y symbolise, c'est pourquoi on dit que Dieu créa le monde à son image...

Cet Amour miséricordieux s'infuse dans tous les êtres, des plus grands aux plus petits, même les atomes les plus infimes en bénéficient, puisqu'ils sont les épiphanies de Beauté divine. « Si tu ouvres le cœur d'un atome, tu y verras le soleil resplendir » dit Hâtef Esfâhânî, poète persan du 19e siècle. « Il n'y a pas à s'étonner qu'un atome ait aussi l'ardent désir que la Lumière du Soleil de l'Essence et de ses attributs soit déversée sur lui et qu'il soit porté ainsi des ténèbres du non-être au désert de l'existence, afin que tout ce qui se trouvait occulté en son aptitude (ontologique) soit révélé, en vertu de la lumière divine, sur la scène de manifestation et puisse passer ainsi de la puissance à l'acte [59] ».

L'Amour est aussi le vin de l'Effusion de l'être et c'est sous la forme de ce symbole qu'il a fleuri dans la poésie mystique persane. L'univers entier, aussi bien le monde du mystère que le monde des phénomènes, est comme une taverne embaumée du vin capiteux de l'être miséricordieux, et tous les êtres et les degrés hiérarchisés de l'existence universelle sont comme autant de coupes tendues qui reçoivent, chacune selon sa capacité essentielle, le vin de l'Amour divin : l'univers est ivre de ce breuvage.

IV. La Doctrine de Mâyâ

1. Mâyâ

Le terme *mâyâ*, à l'exception de la *S'vetâs'.Up.* et *Maitrî.Up.*, ne figure pas dans les Upanisads anciennes, sauf peut-être dans la *Brhad.Up.* II, 5, 19, où il désigne la puissance créatrice et magique d'Indra. Les opinions des savants varient quant à savoir si la doctrine de *mâyâ* est impliquée dans les spéculations primitives des Upanisads ou si elle est un apport

étranger introduit à une date ultérieure par Bâdarayâna ou S'ankara. Mais beaucoup d'indianistes (Deussen[60], Régnaud, Thibault[61]) s'accordent sur le fait que la doctrine de *mâyâ* est un développement naturel, spontané, des spéculations des Upanisads, surtout celles qu'on retrouve dans la *Brhad.Up.* et la *Chând.Up.* Le fait que les Upanisads aient professé l'identité foncière *âtman* = *brahman*, quitte à exclure de cette équation primordiale tout autre principe, et le fait qu'elles aient affirmé que cette identité est non-dualité (*advaita*) devaient fatalement aboutir à cette conclusion que le monde de la multiplicité n'est, en aucune façon, lié à Brahman, puisqu'il est contingent et périssable, alors que Brahman est l'Impérissable, l'Immuable. Mais comme la réalité relative du monde ne pouvait être réduite uniquement à une fantasmagorie, et qu'il fallait bien qu'on lui trouvât un sens, on en vint à la considérer comme une « non-réalité » par rapport à l'absolu, auquel d'ailleurs il s'associe d'une façon illusoire : association qui ne pouvait en aucune manière être l'unité primordiale d'*âtman* = *brahman*. C'est à partir de la relation quasi indéfinissable du Brahman et du monde que s'est développée nécessairement la doctrine de *mâyâ*.

Les Upanisads, d'autre part, contenaient les germes de plusieurs courants de pensée qui pouvaient facilement servir de matériaux à l'élaboration des systèmes multiples : ce qui arriva. Les grands commentateurs comme S'ankara, Râmânuja, Vallabha, Madhva et Nimbarka, fondateurs de différents systèmes du Vedânta, puisèrent, chacun selon sa tendance, au creuset de cette antique littérature, et c'est ainsi qu'apparurent les cinq systèmes du *Vedânta*. Il appartenait au moniste non-dualiste S'ankara, d'être le promoteur de l'*Advaita* et le propagateur de la doctrine de *mâyâ* ; c'est aussi en partie à la synthèse prestigieuse de sa pensée qu'est dû le succès immense dont bénéficia la doctrine de *mâyâ*.

Les traductions qu'a faites Dârâ de la notion de *mâyâ* dans les Upanisads sont révélatrices. Dans le *Svetâ. Up.* I, 4-5, le mot *pradhâna* figurant dans « Roue à une seule jante, en trois parties... » est traduit par *mâyâ*. Dârâ identifie la *prakrti* avec *mâyâ* ; il ajoute que *mâyâ* est comme le cercle qui entoure la roue du char. Dans cette même Upanisad (I, 9), il est dit : « Celui qui sait (*jña*) et celui qui ne sait pas (*ajña*) sont tous deux non-nés » (trad. A. Silburn). L'Upanisad parle ensuite d'une troisième entité qui est en contact avec le jouisseur et l'objet de jouissance (*bhoktr-bhogyârthayukta*). Cette entité ressemble à *mâyâ* qui unit tout en séparant l'objet et le sujet, le jouisseur et l'objet de la jouissance : Dârâ traduit cette entité par ce qu'il appelle en persan : « *sifat-e khâhish-e brahman* », c'est-à-dire le désir de volition du Brahman, qui suggère un peu la *s'akti* suprême de même que la notion soufie de « *hobb-e zohûr* » = Amour d'existenciation. Puis il se penche du côté du *Sâmkhya* : la phrase, « mais qu'on sache que la nature est magie », de la *S'vetâs'.Up.* IV, 10, est rendue par sa définition de la *prakrti* comme « *l'équilibre des trois attributs* » (*i'tidâl-e sifat*). Le mot *ténèbres* figurant dans la

Maitrï.Up V, 2., « au commencement seules les Ténèbres existaient », (le tamas primordial) est traduit par *mâyâ*. Le mot *mâyâ* figurant dans la *Sarvasâra.Up*, est rendu par « *Amour pré-éternel* » (*ishq-e azalî*) puis il ajoute que *mâyâ* est une « *apparence sans substance* » (*nomûd-e bî bûd*) (T.P. p. 379), expression persane typiquement soufie qui dénote le non-être des épiphanies par rapport à l'Effusion miséricordieuse. Le mot *mâyâ* figurant dans la *Nrsimh.Up* (T.P. pp. 470-471) est rendu par « mère de toutes les volitions » (*mâdar-e khâhishhâ*). On voit donc que l'idée d'identifier Amour avec *mâyâ* est vraiment ancrée dans l'esprit de notre auteur et que *mâyâ* dénote en outre dans sa pensée toutes les notions qui allaient s'associer et s'identifier avec elle dans les spéculations ultérieures comme *s'akti, prakrti*, etc. Revenons à la notion de *mâyâ*.

Mâyâ est une notion polyvalente, qui désigne la « magie », l'illusion cosmique, s'identifie dans la cosmogonie avec la *prakrti*, la *materia prima*, s'associe dans les Purânas aux mythes cosmogoniques (on parle de la *mâyâ* de Visnu). Dans l'Advaita, elle est l'illusion cosmique qui opère par surimposition du non-réel au fondement essentiel du *brahman = âtman* ; sur le plan individuel, elle sera *avidyâ* = inscience et *ajñâna*, inconnaissance. Elle est un jeu gratuit, « pure spontanéité », mais c'est aussi l'acception illusionniste nous dit M.L. Renou « qui déjà présente dans les Upanisads... a prévalu dans l'*Advaita* et s'est répandue avec des modalités diverses dans le *yoga vâsistha* et la *pratyabhijnâ* kas'mirienne : c'est celle que Gandapâda développe en ses conséquences extrêmes[62] ».

Brahman, pour projeter le monde phénoménal, s'associe à une puissance « magique » dite *mâyâ*. Cette puissance n'a pas de commencement (*anâdî*) ; elle est co-existente à l'éternité de Brahman dont elle ne se distingue qu'en apparence ; elle fonctionne aussi en rapport avec les dissolutions et les créations périodiques du monde. A la conclusion cyclique, le jeu créateur de *mâyâ* cesse de fonctionner et le monde se replie en l'état involué. « Elle n'est pas réelle, elle n'est pas irréelle, elle n'est pas réelle-irréelle (*na satï nâsatî na sadasatî*)[63]. Elle est réelle dans le monde empirique (*vyâvahârika*) tant que subsiste l'inscience ; elle sera irréelle quand le monde réel de l'être (*pâramârthika*) sera dévoilé ; elle est donc réelle-irréelle car elle est, en somme, indéfinissable, c'est « l'irrationnel du système de S'ankara[64] ». On ne peut pas dire que *mâyâ* est l'être (*sad*) parce qu'il n'y a que le Brahman qui soit réellement investi de l'être ; on ne peut pas dire non plus qu'elle est non-être, car elle fait apparaître le monde. *Mâyâ* est ce qui cause en quelque sorte le « dédoublement » et la polarisation de l'être et fait en sorte que celui-ci s'oppose à lui-même et se présente, en apparence, autre que ce qu'il est en réalité et cet autre-que-l'être se rapporte à l'être lui-même comme l'ombre à la personne qui la projette. Mâyâ n'est ni autre que l'être, ni identique à l'être (*nânya nânanya*). Située entre l'être et le non-être participant à la nature des deux, elle est ce qui surimpose le non-réel au réel et fait que celui-là

apparaît comme investi de réalité ontologique alors qu'en réalité, il n'est qu'une ombre illusoire de l'être même dont il est le reflet irréel.

L'acte de création est comparé à la fantasmagorie des magiciens. S'ankara dit : « Seul existe le suprême Seigneur éternellement immuable, substantiellement connaissant, qui par l'effet de l'inscience comme le magicien par l'effet de son pouvoir magique, apparaît de multiples manières[65] », ou encore : « Comme un magicien n'est à aucun moment affecté par la magie qu'il produit lui-même, parce qu'elle n'est pas réelle, ainsi le suprême Soi n'est pas non plus affecté par la magie de la transmigration[66] ».

Le rapport du Brahman au monde est solidaire aussi de la doctrine de causalité particulière à l'*Advaita*. L'*Advaita* professe la doctrine de l'effet comme cause (*satkâranavâda*) à l'encontre du *Sâmkhya* qui préconise l'existence de l'effet dans la cause (*satkâryavâda*). Dans l'*Advaita*, l'effet n'est qu'une projection contingente de la cause : c'est Brahman qui, grâce à *mâyâ*, apparaît comme effet, alors que celui-ci n'a point d'existence autonome en dehors de la cause dont il n'est d'ailleurs que le reflet illusoire : « De même que l'arbre qui est une entité unique, apparaît multiple eu égard à ses branches, de même que la mer qui est entité unique en elle-même, apparaît variée en raison de (la présence) de l'écume et des vagues, de même que l'argile qui est unique en elle-même, apparaît multiple quant aux cruches et vases qui en dérivent[67], de même aussi le Brahman qui est l'Un sans second, apparaît comme varié et multiple du fait de ses puissances illimitées ». S'ankara dit encore : « ... l'effet, c'est ce monde de la multiplicité comprenant de telles choses comme l'éther etc., la cause c'est ce Brahman suprême, c'est pourquoi, en réalité, l'effet est non différent de la cause[68] ».

La production du monde n'est pas une transformation évolutionniste *parinâma* au même titre que le sont les vingt-quatre *tattva* qui, dans le *Sâmkhya*, apparaissent en raison de la transformation de la *prakrti*, mais une expansion (*vivartâ*), une projection et un reflet (*âbhâsa*).

Brahman est la lumière et celle-ci se brise en une multitude d'âmes individuelles (*jîva*). La pure lumière de Brahman se décompose par le filtre de *mâyâ* en lumière diversement colorées. *Mâyâ* surimpose au fondement de l'être le nombre infini des *jîva*.

2. Mâyâ en tant que puissance imaginative créatrice et puissance d'obscurcissement

Mâyâ, en tant que puissance de projection (*viksepa s'akti*), est aussi une imagination créatrice. Deux puissances sont attribuées à *mâyâ* : puissance de projection et puissance d'obscurcissement[69]. Ces deux pouvoirs sont en connexion avec les deux puissances causales : cause efficiente et cause matérielle. En tant que pouvoir de projection, Brahman est la cause efficiente (*nimitta*) du monde, mais en tant qu'il se développe, par l'office de

mâyâ, en un réseau de conditions limitantes de plus en plus serrées qui nous obscurcissent la vue et nous empêchent de contempler la réalité plénière de l'être, il est cause matérielle du monde. Le *Vedântasâra, 56,* dit : « De même que l'araignée est, quant à sa nature propre, la cause efficiente de la toile qu'elle tisse et est, quant à la substance de son corps, la cause matérielle de cette même toile », de même aussi Brahman est la cause efficiente et matérielle (*upâdâna*) du monde. L'idée de *projection* et d'imagination est impliquée dans la doctrine de *mâyâ* mais c'est Gaudapâda qui la pousse en ses conséquences extrêmes. On peut aussi citer les écoles idéalistes du Mahâyâna comme la *Vijñâvâda* (ou *Yoyacâra*) pour lesquelles l'unique réalité n'est que la pensée (*cittamâtrâ*), l'imagination (*vikalpa*) [70]. Le monde n'est en somme que les formes imaginées de la pensée cosmique qui est une Pensée-réceptacle contenant les virtualités karmiques (*âlaya-vijnâna*).

Pour Gaudapâda, le « Soi divin dispose le Soi de soi-même par sa propre *mâyâ* [71] » ; on pourrait dire que le Soi imagine (*kalpayati*) le soi, par le soi et par sa propre *mâyâ*, ou sa propre imagination : la création est en somme une imagination de soi-même du soi divin, ou une projection de sa propre forme imaginée par l'office de sa propre puissance imaginative. Les formes extérieures manifestées *ad extra* et les choses involuées à l'intérieur, sont toutes purement et simplement les formes imaginées de la pensée divine. De même qu'une corde est imaginée être un serpent, de même le monde est imaginé être l'*âtman*. De même aussi qu'en reconnaissant la corde comme telle on fait évanouir les images surimposées au fondement de la chose réelle, de même en réalisant le Brahman qui est non-dualité, on fait disparaître et dissiper les ombres illusoires imaginées qui sont surimposées au substrat réel de l'être [72].

3. La surimposition (adhyâsa, adhyâropa)

Le monde, qui est non réel, est surimposé au fondement réel du Soi ; pour utiliser une image chère aux vedântins, le monde est à l'*âtman* ce que le serpent est à la corde. Brahman est le substrat immuable, le fondement ontologique (*adisthâna*) de toutes les surimpositions. « De même que l'odeur désagréable du santal *agaru*, produite par l'humidité qui est née du contact du bois avec l'eau, est dissipée par les odeurs naturelles de ce bois lorsqu'on frotte (deux) bois ensemble, de même le monde qui est dualité apparente, de par sa nature même, s'attribuant les états de l'agent et du jouisseur, se surimpose au Soi [73] ».

Cette surimposition se traduit dans l'état de veille comme le monde empirique (*vyâvahârika*). Le monde certes a une certaine réalité, une réalité *relative* dont la vanité ne sera révélée que lorsque nous aurons atteint à la connaissance du Soi ; et de même que les fantasmagories du rêve paraissent vides de leur contenu au moment du réveil, de même le monde empirique des phénomènes paraîtra vain et sans fondement quelconque lorsque sera dévoilée la connaissance du Brahman. Dans l'état de rêve qui

est pure apparence (*prâtibhâsika*), l'illusion se hausse d'un degré, en ce sens que le fondement sur lequel viennent se surimposer les formes imaginées du rêve est, lui-même, le produit d'une surimposition antérieure. Cette surimposition qu'Olivier Lacombe appelle l'illusion au second degré, se conforme à la définition que donne S'ankara de la surimposition *adhyasa* : « c'est la représentation apparente en forme de mémoire (*smrtirûpa*), sur un autre fond objectif, des choses déjà vues antérieurement [74]. Par un « autre fond objectif » (*paratra*) il faut entendre un fondement qui est le résultat d'une surimposition préalable. Je vois une corde, je la prends pour un serpent. La corde elle-même est investie d'une certaine réalité objective, mais elle est ontologiquement irréelle, au même titre que le monde dans lequel elle se trouve est irréel, étant la surimposition du non-Soi (*anâtman*) au Soi (*âtman*) par l'effet de *mâyâ*. En surimposant une réalité *fictive* à un fond qui est déjà lui-même le fruit d'une surimposition antérieure, je crée une autre illusion plus *accentuée*, plus intense. C'est-à-dire à l'illusion universelle qui nous enveloppe de toutes parts, j'ajoute une illusion individuelle ; celle-ci est l'actualisation d'un *samskâra* (imprégnation actualisée) puisée au fond inépuisable d'une mémoire immémoriale.

La surimposition se traduit dans les trois états de conscience comme le monde empirique (*vyâvahârika*) correspondant à l'état de veille, le monde de pure apparence (*prâtibhâsika*) qui est l'illusion au second degré correspondant à l'état de rêve et le monde réel (*pâramârthika*) correspondant à l'état de sommeil profond. S'ankara discutant les trois états d'âtman dans la perspective de l'*adhyâsa* dit : « Sa forme non réelle, faite d'inscience, est dite être pareille à la (surimposition) du serpent à la corde, et a pour caractéristique les trois états (*trayalaksanam*) qui sont liés les uns aux autres comme la graine l'est à la plante [75] ». Ces trois états sont donc irréels car ils sont surimposés au fondement immuable d'âtman ; mais cette surimposition se présente, au même titre que les périodes infinies du monde, comme un rapport continuel et sans commencement du fait que les trois états sont liés les uns aux autres de la même manière que la graine est liée à la plante : cette continuité se perpétue d'une façon indéfinie dans la transmigration et dans le temps intemporel des mondes qui sont sans commencement ; il n'y a que la connaissance du Soi et le salut définitif qui pourront rompre ce circuit et libérer l'âme de la transmigration — le salut étant une connaissance discriminante du non-soi d'avec le Soi, une dé-surimposition (*apavâda*) des formes imaginées qui s'étaient imposées à l'*âtman = brahman*. Aux mouvements des surimpositions de *mâyâ* qui se traduisent par les descentes et les phases successives que décrit l'Un pour passer au multiple, répond le mouvement sotériologique de la dé-surimposition qui est connaissance discriminante, de même qu'en Islam à l'arc des descentes et des théophanies récurrentes répondait l'arc de l'ascension et du mouvement de retour vers l'origine.

4. Lîlâ

L'objet de la création est dit être parfois un Jeu sans conséquences : le Jeu créateur d'un être dont tous les désirs sont comblés et qui s'adonne à un Jeu gratuit sans que ce Jeu ait une fin en soi. S'ankara dit : « De même qu'en ce monde, celui dont tous les désirs sont comblés, un roi ou un personnage de la cour royale, se livre à des activités qui sont de jeu seulement, en des lieux préparés pour son divertissement et sans avoir en vue aucune fin extrinsèque ; de même que le processus d'inspiration et d'expiration se déroule sans avoir en vue aucune fin extérieure, mais seulement en vertu de sa nature propre, ainsi le Seigneur, sans se référer à aucune fin qui serait corrélative à un manque de son être mais en vertu de sa seule nature propre, peut s'adonner à une activité qui soit de jeu seulement. Car il est impossible de déterminer, soit par la raison, soit par l'Ecriture, ce que serait cette fin ajoutée à son être. Et pour sa nature propre, on ne saurait la mettre en question. Quoique la composition de ce monde-reflet nous paraisse à nous une entreprise très lourde et difficile, ce n'est pourtant, pour le Seigneur Suprême, qu'un simple jeu à cause de l'illimitation de sa puissance[79] ».

Nous avons reproduit ce texte pour montrer qu'alors que dans l'*Advaita*, le *leitmotiv* de la création est un Jeu gratuit, dans la gnose soufie il est plutôt l'*Amour*.

5. Essai de comparaison de mâyâ à l'Amour théophanique

En Islam, l'impulsion de l'Amour du Trésor pour se faire connaître déclenche tout le mouvement cosmogonique de la création ; par ce mouvement d'existenciation, Dieu soulage les Noms à partir de leur occultation dans la Nuit ténébreuse de l'Essence. Le Soupir du miséricordieux, symbolisé aussi comme la Nuée primordiale, est aussi *imagination essentiatrice*, une imagination qui configure, qui donne une forme plastique aux choses. Mais l'imagination en Islam, comme nous l'avons vu, a deux dimensions : d'une part, elle est cosmogonique, s'identifie avec le niveau du *malakût* ; d'autre part, elle est l'imagination conjointe à l'imagination autonome, une ombre d'entre les ombres que Dieu créa comme preuve à l'existence spirituelle. Or, comme nous venons de voir, *mâyâ* est aussi une imagination transcendante et a une structure bi-dimensionnelle : pouvoir de projection et pouvoir d'obscurcissement... Ces deux aspects de l'imagination sont de part et d'autre homologables ; ceci est donc la première analogie de rapport qui ressort lorsqu'on compare ces notions, mais ce n'est pas la seule : d'autres notions viennent se greffer, dans les deux cas, à ces deux termes de comparaison qui, envisagés aussi dans leur cadre respectif, offrent, les uns par rapport aux autres, des relations homologables, mais commençons tout d'abord avec les deux dimensions de l'imagination :

i) De même que la puissance de projection de *mâyâ*, qui est un acte d'imagination de l'être divin s'imaginant Soi-même sous formes imaginées, (surimposées, sur le fondement de son propre être) est, en même temps que révélation (*viksepasakti*) et cause efficiente, un obscurcissement (*âvrti-s'akti*) ainsi qu'une cause matérielle développant le monde en un réseau de conditions limitantes de plus en plus serrées qui font en sorte que le Soi s'occulte sous les voiles qu'il s'est ajoutés à lui-même ; de même l'imagination en Islam, tout en étant une imagination autonome, configuratrice, et puissance théophanique, n'en est pas moins une imagination conjointe qui se présente comme « les formes déterminées et captives que sont nos pensées imaginatives », une ombre d'entre les ombres que Dieu a créées. L'imagination en illuminant devient aussi l'ombre du Jour enténébré. « Sache, (dit Ibn 'Arabî) que ce qui est désigné comme autre-que-Dieu, a le même rapport à Dieu que l'ombre à la personne (qui la projette[77]) ». Or, cette ombre est identique au monde et ne se révèle que dans la mesure même où Dieu projette sa lumière ; sans cette théophanie des lumières divines, il n'y aurait point d'ombres et celles-ci ne peuvent être connues dans leur nature véritable que dans la mesure même où nous connaissons la personne divine dont elles dépendent. « On ne connaît le monde que dans la mesure où on connaît les ombres[78] ». Dieu, en tant qu'il projette une ombre, est connu, mais en tant que cette ombre voile et cache la personne dont elle procède, Dieu n'est pas connu. Du point de vue de l'unité absolue de Son Essence, l'ombre s'anéantit en Dieu, de même que les conditions surimposées à l'*âtman*, par l'effet de l'illusion cosmique, se fondent en le Brahman, au moment de la réalisation spirituelle. Sous le rapport du relatif, le monde n'a pas d'existence ; il est une imagination dans l'imagination (*khayâl fî'l khayâl*), un songe dans un songe, de même que dans l'Inde, l'imagination est une pure apparence (*prâtibhâsika*), une illusion au second degré qu'opère la surimposition des formes imaginées, ajoutées à un fond objectif qui est lui-même le produit d'une surimposition universelle.

L'imagination est configuratrice, théophanique comme le pouvoir de projection de *mâyâ*, mais elle est *Jour enténébré*, formes captives de la pensée qui voile la Face lumineuse de l'Aimée, elle est donc illusoire (*motawahhim*), rappelant la dimension obscurcissante de *mâyâ* sous son aspect d'*avidyâ* et de fausses perceptions. De même qu'à l'illusion cosmique répond son homologue microcosmique (*ajñâna*), de même aussi à l'imagination autonome correspondront les *formes captives* de l'imagination individuelle qui est notre imagination conjointe et contiguë au *malakût* dont elle reçoit sa lumière.

ii) Ceci nous conduit à un autre rapport : de même que l'imagination créatrice sous le symbole de la Nuée primordiale et dans sa dimension transcendante du degré des Noms et des Attributs est une sorte de *Noûs*, une Intelligence cosmique qui contient tous les Archétypes et les Essences-fixes et, qu'au plan du monde du *malakût*, elle est l'imagination auto-

nome alors que, sur le niveau inférieur du *malakût*, elle se confond avec le monde des Archétypes-images qui, dans un sens restreint, est notre imagination conjointe, contiguë à l'imagination disjointe autonome qu'est le *malakût*, tandis que dans un sens large elle contient les cités merveilleuses de *Jâbalqâ* et de *Jâbarsâ* (voir chap. III) ; de même aussi dans l'Inde l'état involué (*avyakta*) et séminal (*bîjâbhâva*) est représenté symboliquement par la *mâyâ* de Visnu qui, dans son sommeil cosmogonique de la fin des temps, imagine en une vision séminale les Archétypes des noms et des formes. Ceux-ci à un niveau ontologiquement inférieur, seront réalisés en une vision totale, symbolisée par l'Oeuf cosmogonique (*hiranyagarbha*), sorte d'Ame universelle et corps subtil universel (*lingâtmâ*), en qui sont enfilées les âmes transmigrantes ; alors que sur le plan individuel, *hiranyagarbha* aura pour homologue l'état de rêve *taijasa*. A l'imagination de Visnu qui crée le monde à partir des *vestiges* et des *restes* des mondes dissous qui sont comme les imprégnations latentes (*vâsanâ*) et les virtualités psychiques indéfinies, répond sur le plan microcosmique, le mental (*citta-manas*) de l'homme qui, grâce à sa faculté formatrice et imaginative (*samkalpa*) (homologue de l'imagination cosmique), recompose dans les songes, à partir des imprégnations latentes (*vâsanâ-samskâra*), mille images et mille formes fantaisistes. De même aussi, en Islam, à l'imagination créatrice de Dieu qui par sa théophanie investit les Essences-fixes des réalités de ses Noms, correspond, sur le plan individuel, l'imagination de l'homme qui, tel un miroir épiphanique, reproduit les hiérophanies et les formes « archétypiques » du monde *imaginal* (*'âlam-e mithâl*). Et de même que celui-ci débouche sur le *malakût* des Ames immatérielles et pénètre par là le *jabarût* des pures Intelligences, de même aussi le *taijasa* est consubstantiel à *l'hiranyagarbha* et celui-ci est le mode subtil évolué de l'état causal involué et séminal.

On pourrait dire, étant donné que les formes virtuelles des réalités contenues dans le *jabarût* sont épiphanisées d'une façon actuée (*tafsîlî*) dans le *malakût* et que les réalités virtuelles (*ijmâlî*) incluses en ce dernier, sont actualisées dans le monde *imaginal* qui renferme aussi — en mode virtuel — les formes et les réalités du monde des phénomènes sensibles, que le monde *imaginal* jouera, par rapport aux mondes supérieurs du *malakût* et du *jabarût* des Intelligences pures, le même rôle que les *vâsanâ* individuelles par rapport aux *vâsanâ* universelles qui, à l'état involué, symbolisent les Idées divines. Et de même que les *samskâra* (*vâsanâ*) participent, grâce à leur structure bi-dimensionnelle objective, à la fois aux expériences du monde sensible dont ils sont les formes subtiles accumulées dans la mémoire, et à l'objectivité *a priori* des *vâsanâ* (comme situés en les pôles de ces deux mondes), de même aussi le monde des Archétypes-Images est un intermonde entre le *malakût* et le *nâsût* (monde de phénomènes) et en tant que tel diffère des deux, mais a forcément deux dimensions : par chacune d'elles, il symbolise l'univers auquel correspond cette dimension ; c'est pourquoi il est un monde où se corporalisent les esprits

et se spiritualisent les corps et se personnalisent les comportements moraux et les actions accomplies. *Taijasa* est aussi un intermonde entre *prâjña* (conscience unifiée, état de sommeil profond) et *jâgrat* (état de veille) et, sous forme de *manas* et *citta* (organe interne) contient tous les *samskâra* et les *vâsanâ*, c'est-à-dire les imprégnations latentes issues des vies antérieures. L'état de rêve indien est aussi appelé, comme le monde imaginal islamique, un état intermédiaire, « parce qu'il se situe, dit S'ankara, à la jonction de deux séjours, et comme deux mondes, le séjour de veille et celui de la béatitude sereine[79] » : d'une part, il est en continuité avec l'état de veille (comme le *malakût* l'est avec *nâsût*), de sorte qu'il renferme les formes subtiles des images sensibles, et d'autre part, il débouche sur l'état de conscience unifiée, « bloc de connaissance globale » qui est la cessation de toute connaissance spécifiée et béatitude sereine de l'état involué, de même que le *malakût* débouche sur le *jabarût* qui est le degré de l'unité-plurale.

Entre les *vâsanâ* indiennes et les Essences-fixes islamiques, on peut établir une autre analogie de rapport. De même que les Essences-fixes sont les capacités essentielles, les réceptacles épiphaniques des êtres qui, en raison de leur aptitude ontologique, participeront à la théophanie divine puisque, nous dit Lâhîjî : « la théophanie de Dieu, sous forme de n'importe quel être, est proportionnelle à la capacité ontologique de cet être, et ce dont celui-ci a été incapable, à cause du fondement même de sa nature, ne lui sera jamais dévolu » ; de même aussi la *mémoire*, la part dévolue aux *jîva* comme héritage karmique issu des antécédents moraux accomplis lors d'un cycle révolu, aura, par rapport au statut ontologique de l'être qu'il investit, la même fonction que les Essences-fixes (*'ayyân thâbita*) par rapport aux êtres qui les épiphanisent. Ceci ne veut pas du tout dire que les *vâsanâ* soient identiques aux Essences-fixes, vu que l'Inde introduit une dimension spécifique qui est la transmigration et que l'Islam ne connaît pas (voir Chap. VIII, § VII), mais dans leur *contexte respectif*, ils offrent des rapports homologables.

Ces quelques analogies de rapport, auxquelles nous venons de faire allusion, connotent que l'Inde et l'Islam ont une même vision organique et synthétique des plans d'univers hiérarchisés qui sont comme autant de phases successives que décrit l'Un pour passer au multiple. A l'intérieur de cette totalité structurée, les plans d'univers se symbolisent les uns les autres, selon la loi de multiples correspondances qui ne s'étendent pas uniquement à l'univers macrocosmique, mais établissent aussi, de part et d'autre, une parfaite homologie entre les univers macrocosmiques et leur contrepartie microcosmique, de sorte que l'homme devient, selon les soufis, un *petit univers* ou un petit cosmos, tandis que l'univers est un Grand-Homme[80].

III) Un autre aspect à discuter est le *leitmotiv* de la création dans l'Inde et en Islam. L'impulsion de la création en Islam est l'Amour, et l'Amour n'est que la révélation de la Beauté divine : celle-ci veut se faire connaître

et, ce faisant, se dévoile dans un mouvement d'Amour. Dans le *Vedânta*, le *leitmotiv* de la création est un Jeu et selon les dires de M. O. Lacombe, « le sentiment esthétique engendré par un jeu artistiquement conduit, par une œuvre d'art, est l'expression consciente de cette gratuité qui trouve sa fin en elle[81] ». Ce Jeu n'ajoute rien à l'être généreux qui s'épanche pour ainsi dire par surcroît de générosité, ni en retranche quoi que ce soit : tout se passe comme si de rien n'était. Ici aussi, en dépit des différences, il y a entre les deux cas l'idée sous-jacente de Beauté et d'un sentiment esthétique qui se rapproche un peu de la *notion* commune d'Art divin qui, en Islam, est l'épanchement d'une *Beauté* qui se dévoile justement par surcroît de Beauté, et dans l'Inde, un sentiment esthétique de la création d'une œuvre d'art qui n'a d'autre fin que sa gratuité même.

L'idée d'homologuer la notion de l'Amour islamique avec *mâyâ*, qui est à même de surprendre de prime abord, ne paraît pas être si peu fondée lorsqu'on envisage toutes les analogies de rapports qui peuvent résulter de leurs multiples connotations ; et Dârâ semble en avoir été conscient, mais, ici comme ailleurs, il ne nous dit pas grand-chose et il nous a fallu faire de grands détours pour comprendre que ce rapprochement, en raison des homologies diverses qu'il suggère, est au fond justifié.

V. Esprit Suprême, Jîva, Réalité Mohammadienne, Hiranyagarbha

Toutes ces notions sont identifiées les unes avec les autres par Dârâ Shokûh. Comme nous les avons étudiées avec plus de détail dans d'autres chapitres, nous en esquisserons ici les traits essentiels et nous efforçant de dégager leurs rapports homologables.

1. L'Esprit suprême, l'Intellect premier, la Réalité mohammadienne

Selon Lâhîjî, l'Esprit suprême (*rûh a'zam*), l'Intellect premier le *Noûs* (*'aql-e kol*), le Qalam *(qalam-e a'lâ)* ainsi que la Réalité mohamadienne représentent le même niveau ontologique dans ses aspects divers. Ce niveau est celui de la « Première détermination » (*ta'ayyon awwal*) qui est le degré de l'unité-plurale et la seconde théophanie des Noms et des Attributs[82].

Selon Lâhîjî, cette *Première détermination*, lorsqu'elle est envisagée comme principe dispensateur de vie (*hay*), dont dépendent tous les êtres créés, sera dénommée l'Esprit suprême[83]. Jîlî appelle Esprit suprême la « Face de Dieu » (*wajh*), c'est-à-dire la face divine reflétée en toute chose et chaque être est lié à la face de Dieu comme par une relation essentielle. Cette Face qui est reflétée en toute chose (comme Esprit saint dont fut insufflé Adam) est l'Esprit divin, qui est la réalité essentielle des êtres et leur dimension spirituelle[84]. Mais, continue Lâhîjî, cette « *Première détermination* », en tant qu'elle est un médiateur (*wasta*) pour l'origina-

tion des êtres, au moyen duquel ceux-ci s'inscrivent dans le *livre écrit* (par lequel il faut entendre le monde), est appelée *Qalam* = Plume, et comme cette *Première détermination*, en tant que principe pensant à soi-même et à sa suprême origine, est source première dont procèdent toutes les connaissances et tous les savoirs, elle est dénommée l'Intellect universel tandis que considérée en raison de ce qu'elle dessine (*irtisâm*) dans l'Essence, les signes et les mots symbolisant les êtres universels et particuliers, elle est dite la « *Mère-Livre* » (*omn-al-kitâb*), et, eu égard à ce qu'elle puise d'une façon immédiate et sans intermédiaire (*bîwâsta*) à la source divine et sert de moyen pour transmettre cette effusion de lumière prophétique à d'autres prophètes, elle est désignée comme Réalité mohammadienne[85]. Il s'ensuit donc que ces cinq symboles sont les aspects variés d'une même réalité ontologique.

La première détermination est aussi le Premier-né, le Premier-émané — « la première chose que Dieu créa est l'Intellect[86] » nous disent les textes soufis. Ce premier-né, selon Nasafî, jaillit de l'Essence comme un rayon de soleil[87], symbole photique pour exprimer que l'Intellect relie tel un axe tous les plans d'univers. Cet Intellect universel, dit encore Lâhîjî, est comme le *Bâ* du « *Bismillâh* » (au nom de Dieu) qui figure dans le Livre révélé, le Qorân. De même que le verset « *Bismillâh al-rahmân al-rahîm.* » (Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux) est le premier signe d'entre les signes du Qorân, de même, l'Intellect universel est le premier degré d'entre les degrés de l'être ; de même que, d'autre part, le « *Bismillâh* » contient d'une façon virtuelle (*ijmâlî*) tous les versets du Qorân, de même aussi l'Intellect contient virtuellement tous les plans d'univers[88]. Le fait que ce degré est symbolisé par le *Bâ* de *Bismillâh* est dû au fait qu'il est situé à un degré ontologique inférieur à l'Essence de l'unité absolue. Et, de même que la lettre *Alif* s'épiphanise sous la forme de *Bâ* qui en est comme l'épiphanie et que cette dernière se manifeste et s'épiphanise sous toutes les formes de l'alphabet, étant déterminée en chaque degré par un nom et un attribut, de sorte que toutes les lettres sont les épiphanies hiérarchisées de la lettre *Bâ* ; de même aussi, l'Essence effectua une descente à partir du degré de l'Unitude (*ahadîyâ*) — qui est le degré d'interruption des rapports et des attributs où noms et signes ne peuvent encore se manifester — et se manifesta grâce à l'amour de l'autorévélation sous la forme de l'Esprit suprême et de l'Intellect premier. La forme réelle de l'homme est l'épiphanie actuée de l'Intellect premier, puisque Dieu y a contemplé l'universalité de ses noms et ses attributs[89]. L'Homme Parfait est donc, dans sa forme réelle, l'incarnation du *Logos*.

Cette notion de Premier-né (le *Logos*) s'associe aussi à l'idée de la lumière prophétique, c'est-à-dire la Réalité mohammadienne. La Réalité mohammadienne (voir Chap. VII, § I et II) est une réalité préexistante dont Mohammed, le prophète de l'Islam, est la théophanie parfaite. Cette Réalité s'incarne d'abord en *Adam*, le prototype et l'Homme Parfait initial, et se transmet de prophète en prophète comme un « Esprit spermati-

que » jusqu'à Mohammad qui en est l'épiphanie parfaite. Adam est la source du point initial de l'ascension du soleil de la prophétie, les prophètes qui le suivent sont les théophanies partielles de cette Réalité qui trouve son plein épanouissement en la personne du Sceau de la prophétie. C'est en faisant allusion à la pré-éternité du Logos que Mohammad aurait dit : « J'étais un prophète alors que Adam était parmi l'eau et l'argile. »

En résumant ces notions, on pourrait dire qu'Esprit suprême, *Qalam*, Intellect universel et Réalité mohammadienne dénotent une même réalité. Ils symbolisent le degré de l'unité-plurale (*wâhidîya*) qui est le *Noûs* et le *Logos*. Ce dernier, en tant que réalité éternelle et préexistante, est aussi la lumière qui ordonne la chaos des ténèbres pré-théophaniques. Il est encore un Réceptacle séminal un peu à la façon du *Logos spermatikos* de Philon qui symbolise la raison séminale de l'univers. L'Intellect premier dénote aussi l'idée d'un homme archétypal, d'un Homme Parfait qui est l'incarnation actuée de cette universelle réalité. C'est pourquoi l'homme est créé à l'image de Dieu, car Dieu y contemple l'universalité de ses noms et ses attributs. L'idée d'un « *anthropocosme* » comporte aussi, en raison de la loi des correspondances, une homologie entre le microcosme et le macrocosme ; le cosmos et l'homme, nous disent les soufis, sont deux miroirs qui se reflètent. Cet Intellect premier est aussi la lumière de la prophétie qu'incarnent tous les prophètes et les Amis de Dieu et qui trouve son apothéose dans le prophète de l'Islam. Il est finalement cette *Lampe* qui se trouve dans la Niche aux Lumières (Qorân XXIV, 35) où les prophètes et les Amis de Dieu puisent leur lumière prophétique éternelle.

2. *Hiranyagarbha et Jîvâtmâ*

1) HIRANYAGARBHA

Le *hiranyagarbha* (l'Œuf d'or, l'Œuf cosmogonique) est un antique symbole cosmogonique qu'on retrouve déjà dans le *Veda* (*R.V.* X, 121). La *Chând.Up.* II, 19, 1-2, s'y réfère comme à un Œuf qui se développa du non-être et s'ouvrit. Des deux moitiés de la coque, l'une était d'argent, l'autre était d'or. L'épithète d'or de ce germe primordial symbolise une épiphanie photique ; la lumière dans l'Inde est procréatrice, elle a une fonction ordonnatrice qui structure le monde à partir des ténèbres primordiales du non-être. La *Chând.Up.* III, 7, 7, dit : « Puis ils voient la lumière matinale du germe antique qui s'allume par-delà le ciel ». Ce symbole est aussi en rapport avec le Démiurge et le Prototype premier de la création ; selon la *Manusmrti* I, 9, ce germe devint un Œuf d'or pareil à la lumière du soleil et le Progéniteur du monde en naquit comme Brahma. L'Œuf d'or est donc identifié avec le Prototype premier, de même qu'en Islam, l'Homme Parfait est l'incarnation du Logos. Selon la *Mahânâ.Up. I, 12-18*, Prajâpati, le Progéniteur est lui-même l'Œuf d'or car l'univers est conçu comme son corps, alors qu'il est lui-même la Loi suprême résidant au-dedans de toute chose sous forme de *sûtrâtmâ*, le

corps subtil. P. Deussen affirme que le *Premier-né* du *Rg Veda* X, 121, issu des eaux primordiales et principe intelligent qui régit l'univers ainsi que Pensée cosmique qui soutient le monde phénoménal, privé de ses formes mythologiques, apparaît dans le *Sâmkhya* comme le *mahat*, le Premier-Né de la Nature primordiale[90]. La *Paingala.Up* I, 5-6, identifie aussi *hiranyagarbha* avec le *mahat*. Cependant, l'antique œuf cosmogonique se revêt aussi des formes abstraites. S'ankara en parle comme de l'homologue macrocosmique du *taijasa*, un état mental universel[91] ou, dit encore que *hiranyagarbha* est le Soi de tous les *jîva* transmigrants ; il est le Soi intérieur, la forme subtile (*lingarûpa*) de tous les êtres : « En ce Soi subtil (macrocosmique) sont enfilés tous les *jîva*, c'est pourquoi il est bloc unissant toutes les âmes[92] ». Bref, *hiranyagarbha* dénote le Premier-évolué, le premier principe issu de l'état involué, une sorte d'Intelligence cosmique englobant toutes les âmes individuelles et les reliant comme un fil (*sûtrâtman*)[93]. Dans le symbolisme des quatre degrés de la manifestation du son, il correspondra au niveau de la « Parole voyante » qui est une sorte de *Logos* embrassant l'univers dans une vision d'ensemble, issue de la parole transcendante (*parâ-vak*) qui est l'être involué et le Brahman-Son, (S'abda brahman).

L'homologie de cette notion avec l'Intellect universel est apparente. Ils sont tous deux les *Premiers-nés*, c'est-à-dire les premiers *évolués* à partir des ténèbres du non-être et de l'occultation. L'Intellect premier est comme le *Logos spermatikos*, le Réceptacle de tous les archétypes, *hiranyagarbha* est le fil, le corps subtil en qui sont enfilées les âmes universelles. L'Homme Parfait en Islam est l'incarnation actuée de ce *Logos*, et dans l'Inde les mythes de la création sont associés aux prototypes tels que Prajâpati, Brahma, qui naissent de l'Œuf cosmogonique. *Hiranyagarbha* devient l'équivalent de Brahma, le Progéniteur et le Prototype de la création. L'Intellect premier est une lumière théophanique qui ordonne, par le *fiat lux*, les Ténèbres pré-théophanique, *hiranyagarbha* est aussi une lumière brillante comme le soleil, issue des ténèbres du non-être. De part et d'autre, la lumière dénote une épiphanie photique : la cosmogonie se traduit en quelque sorte par l'acte ordonnateur et intelligent d'une lumière procréatrice. Ces quelques remarques préliminaires nous permettent de voir que Dârâ a réalisé un rapprochement fort intéressant. Quant à la fonction imaginative de ces deux notions et leurs rapports avec les archétypes, nous en avons déjà parlé au paragraphe précédent. Considérons à présent le *jîva*, qui, selon Dârâ, est identifié avec *hiranyagarbha* de même qu'avec l'Esprit suprême en Islam.

ii) *JÎVA*

L'Ecole de S'ankara fait une distinction nette entre le Soi suprême (*paramâtman*) et la multitude des âmes individuelles. Le premier est omniscient, omniprésent, transcendant, la seconde est limitée par les conditions adventices auxquelles elle s'associe pour apparaître comme un principe jouisseur (*bhoktr*). Le premier est neutre, affranchi de toutes les

déterminations existentielles ; la seconde est associée aux principes d'individuation (*ahamkâra*), aux pouvoirs sensoriels et au *manas*. Ceci est donc l'âme transmigrante qui s'engage indéfiniment dans le flux des renaissances (*samsâra*). C'est le Soi qui, par l'office de *mâyâ*, se brise en une multitude indéfinie d'âmes individuelles et le rapport de celles-ci à l'*âtman* est, tout à la fois, non-être, puisqu'elles sont captives dans les conditions limitantes, et non différent de l'*âtman*, pour autant qu'elles ne s'en distinguent qu'en mode illusoire. « Le monde est pure vanité, le *jîva* n'est que le brahman et rien d'autre », dit la devise advaitique.

Les anciennes Upanisads ne font pas de distinction entre l'âme universelle et individuelle. « Ceci est ton Soi qui est au-dedans de toute chose » (*eso to âtma sarvântah*) dit l'Upanisad [94]. Dans la *Chând.Up* VI, 3, 2, on rencontre le terme *jîva :* « L'Etre pensa je veux, par l'âme individuelle vivante, entrer dans ces trois règnes et établir la distinction du nom et de la forme » (trad. E. Sénart). S'ankara, commentant ce passage, dit que ce *jîva* est le reflet du Soi, à la manière de l'image d'un homme qui se contemple dans le miroir, ou le reflet d'une source lumineuse sur un filet d'eau. De même qu'un homme n'est point affecté par les défauts des miroirs, de même le Soi n'est point affecté par les conditions limitantes. Image qui affirme la théorie de la projection (*pratibimbavâda*).

La distinction des deux *jîva* apparaît, selon Deussen [95], pour la première fois dans la *Katha.Up.* III, 1. Les deux âtman désignés comme ombre et lumière feraient allusion, selon Geldner (cité par L. Renou) à l'âme transcendante et absolue et à l'âme transmigrante. L'*âtman* s'unit aux organes des sens et au *manas* pour apparaître comme un agent de jouissance (*Katha.Up.* III, 4). Ces conditions se surimposent à l'*âtman* et font en sorte que celui-ci se manifeste comme *jîva*, flottant indéfiniment sur l'océan mouvant d'un perpétuel devenir. Dans les *Kârikâ* de Gaudapâda, le rapport de *jîva* au Soi est illustré par le rapport de l'espace captif d'une cruche à l'espace du dehors : « L'âtman est semblable à l'espace et les âmes aux espaces vides dans une cruche, les agrégats (du corps) sont comme la cruche [96] » ; si la cruche casse, l'espace captif s'unira à l'espace total, de même qu'à la libération définitive, le *jîva* s'identifie avec le Brahman. La *S'vetâs'. Up IV, 6-7* illustre ces deux entités par l'exemple de deux oiseaux qui étreignent un même arbre, l'un mange le fruit, l'autre sans manger regarde. Celui qui mange le fruit est le *jîva*. Le *jîva* « assume toutes formes » et transmigre selon ses propres actes [97]. Le *Jîva* est donc aussi, dans son aspect transmigrant, le corps subtil qui passe d'une naissance à l'autre ; il détient toutes les virtualités psychiques qui, à la renaissance, détermineront la qualité du nouveau corps (voir Chap. VIII, § VI.). Quand il entre dans un nouveau corps, le *jîva* est enveloppé par ses virtualités psychiques, étant comme les semences germinatives d'une nouvelle dépouille [98]. Il détient les mérites et les démérites de la vie précédente (*karma*) de même que les connaissances anciennes sous forme d'impressions latentes acquises des vies antérieures.

Selon Dasgupla[99], le *jîva* dans son état pur n'est autre que Brahman, mais lorsqu'il s'associe à *mâyâ*, il est *Is'vara*, et associé à la matière subtile, il est *hiranyagarbha*, tandis qu'en association avec le corps grossier il se traduit comme *vîrat purusa*, c'est-à-dire que le *jîva* macrocosmique, envisagé comme la somme totalisant tous les *jîva*, sera *hiranyagarbha*. S'ankara affirme aussi d'ailleurs que *hiranyagarbha* est le corps subtil en qui sont enfilés tous les *jîva*. Vu ainsi, le *jîva* sera une âme universelle intégrant toutes les âmes individuelles. D'ailleurs la *Nrsimha Tâpinyuponisad IX.7*, considère aussi hiranyagarbha comme l'homologue macrocosmique du *jîva* : il contiendrait la totalité de toutes les résultantes des actes et des connaissances (*kriyâjñânâtmâ*), ce qui reviendrait à dire que le *jîva* est aussi une Ame universelle comme *hiranyagarbha* en qui sont contenues les âmes individuelles imprégnées de leurs semences karmiques.

Si nous interprétons le jîva macrocosmique comme l'homologue du *hiranyagarbha*, nous verrons qu'il dénote, comme ce dernier, la réalité d'une Intelligence cosmique et l'affirmation de Dârâ paraît être justifiée selon cette perspective.

VI. L'ordre de production des éléments cosmogoniques

Le Soupir miséricordieux donne naissance, selon Dârâ, à l'élément cosmogonique aérien. Comme le Soupir, en raison de son occultation dans la présence de l'être, fut dégagé tout chaud au moment de l'exhalaison du souffle, il s'ensuit que le feu procéda de l'air, et comme ce même soupir était pourvu des attributs de clémence et d'existenciation, il s'est refroidi et l'eau naquit du feu. Ensuite de l'eau procéda la terre. L'ordre de l'origination des éléments : air, feu, eau, terre, ne correspond pas à l'ordre que nous avons énuméré au § I de ce chapitre où Lâhîjî nous disait que le feu se situe par-dessus tous les autres. Le feu est le « *subtil absolu* » ; puis vient l'air, le « *subtil relatif* », puis vient l'eau, le « *dense relatif* » et finalement la terre, « *le dense absolu* ». L'ordre de préséance est envisagé du plus subtil au plus dense et grossier. L'ordre de Dârâ semble être influencé par l'ordre de condensation progressive des éléments indiens.

Les qualités des *éléments* en Islam sont des *natures*, basées sur les combinaisons du chaud et du froid qui sont principes d'expansion et de condensation avec le sec et le chaud. La nature du feu est chaude et sèche. Celle de l'air est chaude et humide. La nature de l'eau est froide et humide et celle de la terre est froide et sèche. Ibn 'Arabî dans son *Fosûs*[100] dit que le Soupir de Dieu « s'élève en raison de la chaleur qu'il contient et descend en vertu du froid et de l'humidité, et se fixe et se stabilise en vertu de la sécheresse ».

L'air, dont la nature est chaude et humide, se dilate en vertu de la chaleur qui lui est inhérente, c'est le Soupir miséricordieux qui s'exhale tout

chaud. Le feu est sec et chaud, donc principe d'expansion ; puis le froid et l'humidité qui sont la nature propre de l'eau font descendre le Soupir et le condensent d'un degré de plus, ensuite il se fixe et se condense en vertu de la sécheresse de l'élément tellurien. L'origination des éléments se traduit par une condensation progressive du plus subtil au plus dense. Mais l'ordre quelque peu différent de Dârâ, qui met l'air avant le feu renverse la hiérarchie des éléments, c'est-à-dire la gradation de leur précipitation et condensation progressives, de même l'ordre selon lequel les plus denses sont enveloppés par les plus subtils. Nous avons vu que Ibn 'Arabî commençait l'ordre croissant de la condensation à partir du feu et non de l'air.

Dârâ parle, à la fin de ce chapitre, des résurrections. Celles-ci ont été traitées en détail au chapitre VIII, nous y renvoyons le lecteur. Dârâ se réfère ensuite au *mahâkâs'a* qu'il identifie avec la « Face de Dieu » : nous avons vu que les trois degrés d'*âkâs'a* pouvaient correspondre, selon S'ankara, aux trois états de veille, de rêve et de sommeil profond. Dans ce contexte, *mahâkâs'a* correspondrait à l'état involué séminal. La « Face de Dieu » en Islam est une référence à la résurrection majeure, à l'issue de laquelle l'âme qui a franchi le seuil de la résurrection mineure, se désunit de toutes ses conditions corporelles et participe aux théophanies des noms de Majesté. Ce qui appartient à la qualité et à l'état créaturels, tombe, s'écroule, et ce qui reste et subsiste n'est que la dimension divine et spirituelle qui, du fait même qu'elle appartient à Dieu, n'est point périssable. Cette *subsistance* qui préserve l'essence de l'être en faisant annihiler par les théophanies majestueuses les conditions créaturelles, n'est autre que la Face de Dieu. C'est pourquoi le Qorân (XXVIII : 88) dit : « *Toute chose périt sauf la Face* ». Selon le Shaykh Tabâtabâ'î, la « Face de Dieu » peut être aussi une référence au degré des Noms et des Attributs, Jîlî identifiat la Face avec l'Esprit saint, et celui-ci est, selon Lâhîjî, le degré des Noms et des Attributs. L'*âkâs'a*, en tant que symbolisant l'état involué qui survient à la dissolution, et la Face de Dieu représentant les théophanies de Majesté à la résurrection majeure, semblent suggérer un ordre de réalités homologables. Ils correspondent à un état *séminal*, involué de l'existence.

Dârâ dit que tout naît de la terre et retourne à la terre et cite à cet effet le verset qorânique XX, 55 : « *De la terre, Nous vous créâmes. En elle Nous vous ramènerons. D'elle, Nous vous ferons surgir une autre fois.* » Ceci est une référence à la création de l'homme, au levain de son argile dont la pâte fut modelée par les deux mains de Dieu, car l'homme détenait l'universalité des noms et le dépôt de confiance. Le retour à la terre symbolise la résurrection mineure : la mort et la tombe qui s'en suivent, tandis que la phrase « *Nous vous ferons surgir une autre fois* » connote la résurrection majeure et le retour de l'Homme vers Dieu. Peut-être le sens de retour signifie-t-il pour Dârâ un retour, une renaissance sur la terre. Nous verrons aux Chap. X, § III, comment Dârâ, citant les versets

qorâniques : « *De même que vous avez été créés une première fois, vous reviendrez* » (Qorân VII, 29) et le verset (XXI, 104) : « *De même que nous avons créé (l'Homme) une première fois, aussi Nous le ferons resurgir* », entend, afin de prouver que l'Islam aussi admet les cycles cosmiques, une renaissance sur la terre, et nous verrons que le grand commentateur du Qorân Rashîdoddîn Maybodî, de même les docteurs shî'ites que nous avons consultés, entendent tous un retour vers Dieu, à l'issue de la résurrection majeure, et non, comme le dit Dârâ, une renaissance ou une réincarnation dans le sens indien.

NOTES

1. *V.S.* I, 1, 5
2. *V.S.* II, 1, 1
3. *V.S.* II, 1, 2
4. *V.S.* II, 2, 5
5. *V.S.* II, 1, 3
6. *Upaskâra* II, 1, 3
7. *V.S.* II, 1, 4
8. *V.S.* II, 1, 8
9. *V.S.* II, 1, 12
10. *N.S.* II, 1, 13
11. L'inférence est de trois sortes : a) l'inférence de la cause à l'effet, b) de l'effet à la cause, c) et inférence par analogie.
12. *V.S.* II, 15
13. *V.S.* II, 1, 23
14. *V.S.* II, 1, 25
15. *V.S.* II, 1, 27
16. *V.S.* II, 1, 26
17. *Padârthadharmasamgraha* IV, 6
18. *M.S.* 1, 1, 15
19. *B.S. bhâsya* II, 3, 7
20. *B.S. bhâsya* 1, 1, 22
22. *Sha. G.R.* p. 190
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Ins. K* p. 377
25. Unité de distance iranienne correspondant à 6 km.
26. *Ins. k.* p. 379
27. *S.K.* XXIV
28. *Al.I.K.* pp. 6-7
29. *Ibid.*
30. Nosafî dans *Ins*, p. 400, identifie le Trône suprême avec l'Intelligence première.
31. Voir H. Corbin, « *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle*. Eranos 1965 (vol. XXXIV), Zürich, 1967.
32. *Ibid.* pp. 115-16
33. *Sha. G.R.* p. 169
34. Pour cette *Upanisad* nous nous sommes servi de la traduction de E. Sénart.
35. *B.S. bhâsya* III, 12, 7-9
36. *L'Ab. S.V.* p. 57
37. S'ankara : *Brhad. Up. bhâsya* III, 8, 4
38. *The Philosophy of Upanishads*, Trad. anglaise, Edinburgh 1906, pp. 99-100
39. *Sha. D.Q.* p. 113
40. *Ibid.* p. 113
41. *Lawâyih*, Téhéran, 1963, p. 73
42. *Ibid.*
43. *Sha. D.Q.* p. 116
44. *Lawâyih*, p. 74
45. *Sha. G.R.* pp. 5-6
46. *Ibid.* p. 212
47. *Ibid.* pp. 6-7
48. *Fotûhât...* II, p. 310
49. Âshtyânî : *Sha. D.Q.* p. 86
50. *Ibid.*
51. *Fotûhât...* II, p. 310
52. *Ibid.*
53. *Sha. D.Q.* p. 303
54. *Ibid.*
55. *Fosûs...* p. 203
56. *Sha G.R.* p. 271
57. *Fotûhât...*, II, 326
58. *Ibid.*
59. *Sha. G.R.* p. 366
60. *The Philosophy of Upanishads* pp. 42-4
61. *Vedânta Sûtras*. S.B.E. vol. 1 p. CXXU
62. *L'Inde Classique*, p. 25
63. *Sarvasâra. Up.* Trad. B. Tubini, Paris 1952
64. O. Lacombe. *L'Ab.S.V.* p. 240
65. *B.S. bhâsya*, I, 3, 19 Trad. O. Lacombe
66. *Ibid.*
67. *B.S. bhâsya*, II, 1, 14
68. *Ibid.*
69. *Drgdrs'yaviveka*, 13
70. *Lankâvatâra Sûtra* II, 149-160, Trad. anglaise par D.T. Suzuki, London 1966.
71. *G.K.* II, 12, Trad. E. Lesimple.
72. *G.K.* II, 15-18
73. S'ankara : *Is'â.Up. bhâsya* I
74. *B.S. bhâsya* I, 11
75. *Mând.Up. bhâsya* VII
76. *B.S. bhâsya* II, 1, 33. Trad. O. Lacombe : L'*AG.S.V.* p. 247 n
77. *Fosûs...* pp. 99-105

78. *Ibid.*

79. *B.S. bhâsya* III, 2, 1 Trad., O. Lacombe

80. Les différents aspects de ce problème sont discutés dans le Chap. VII, § III, Chap. II, § V.

81. *L'Ab. S.V.* p. 302

82. *Sha. G.R.* p. 194

83. *Ibid.*

84. *Al. I.K. II*, p. 14

85. *Sha. G.R.* pp. 194-95

86. *Sha. G.R.* p. 164

87. *Ins.K* p. 164

88. *Sha.G.R.* p. 164

89. *Sha.G.R.* p. 196

90. *The Philosophy of the Upanishads* p. 248

91. *Mând. Up. bhâsya* 1, 2

92. *S'ankara : Pras'.Up. bhâsya* V, 5

93. Dârâ dans sa traduction des Upanisads (*Katha.Up.* III, 10 T.P. p. 223 — *Maitrî. Up.* T.P. p. 249) traduit *hiranyagarbha* comme « *majma'-e 'anâsir-e basît* » c'est-à-dire « masse réunissant les éléments simples ». Idée proche de « *Jîvaghana* ».

94. *Brhad. Up.* III, 4, 1

95. *op. cit.* pp. 256-63

96. *G.K.* III, 3

97. *S'vetâs'.Up.* V, 7-12, trad. A. Silburn

98. S'ankara : *B.S. bhâsya* III, 1, 1

99. *A.H.I.P.* p. 476

100. p. 144

II

LES DISCIPLINES SPIRITUELLES

(Dârâ Shokûh, chapitre III)

Dârâ, parlant des disciplines spirituelles chez les monistes indiens, nous apprend que ceux-ci en connaissent plusieurs genres, mais que de beaucoup la meilleure est l'*ajapâ*. Celle-ci jaillirait de toute créature sans arrêt, sans volonté ni intention aucune de leur part, aussi bien à l'état de veille qu'à l'état de sommeil. Le verset qorânique XVII : 44, « *Les sept cieux l'exaltent ainsi que la terre et ceux qui s'y trouvent. Il n'est aucune chose qui n'exalte Sa louange mais* (infidèles), *vous ne comprenez pas leur exaltation* », est aussi une référence à cette discipline spirituelle.

Il nous dit ensuite que l'*ajapâ* se réfère à *hamsâjapâ*, laquelle décomposée donne *so'ham*. L'expiration est désignée par le pronom de la troisième personne *Û*, c'est-à-dire Lui, l'équivalent persan du *Sah* sanskrit, tandis que l'inspiration se réfère à *Man*, c'est-à-dire *moi*, l'équivalent persan de *Aham*. L'édition de Téhéran donne *Sû* pour le mot *Û* qui ne figure pas dans celle de Calcutta. Le mot *Sû* de l'édition de Téhéran serait une forme corrompue de *Sah* sanskrit.

Le *hamsa* c'est-à-dire la formule mentale *so'ham* est ensuite homologuée avec la formule islamique de *Hû Allâh* : Il est Dieu. Le *Hû* désignerait selon Dârâ, l'inspiration du souffle et Allâh symboliserait le mouvement expiratoire de ce même souffle.

I. L'ajapâ ou le hamsa mantra

Le mot *ajapâ*, désigne le *mantra*, la formule magique. Le *hamsa*, qui est aussi l'*ajapâ*, la répétition d'une formule magique, désigne selon les textes que nous allons citer (nous nous sommes surtout inspirés des Upanisads yogiques), les deux sons de *Ha* et de *Sa*, dits aussi *hakâra* et *sakâra*, mais le *hamsa* décomposé, donne *so'ham*, c'est-à-dire *sah-aham*, qui signifie : « Lui je suis[1] ». La *Brah.Up.* 16-21, nous apprend que « l'âme (*jîva*) murmure toujours le *sakâram* et le *hakâram* ». La *Dhyân.Up.* 61-63, ajoute : « Par le *Ha*, le souffle s'exhale, par le *Sa*, il entre de nouveau, le *jîva* murmure toujours ce *mantra* : *hamsa*, *hamsa*, le jîva murmure ce mantra, jour et nuit, vingt et un mille six cents fois... Ce

mantra (*ajapâ*) qui s'appelle *gayatrî*, est dispensateur de salut pour les yogîs. Rien qu'en l'imaginant, l'homme se libère de ses péchés. Connaissance pareille à cela, formule magique pareille à cela, œuvre pie pareille à cela, n'ont jamais été et ne seront jamais non plus ».

La *Yogas.Up.* I, 130-132, ajoute que ce mantra (formule magique) sortant avec *sakâra*, ou le son de *HA*, et rentrant de nouveau avec *sakâra*, le son de *Sa*, sous forme de *hamsa* est répété par tous les *jîva* involontairement, mais pour les yogîs initiés à la science de la *kundalinî*, cette formule se renverse : ceux-ci disent : *so'ham* (Lui je suis) au lieu de *hamsa*, « Je suis Lui ». La même Upanisad VI, 51-54, ajoute que le *jîva* se meut par les mouvements inverses des souffles *prâna* et *apâna* continuellement de haut en bas, et de bas en haut, de même qu'une balle jetée rebondit sans cesse. Mû par ces deux souffles, le *jîva* ne connaît de repos : il monte avec *Ha*, descend avec *Sa*, et murmure sans répit *hamsa, hamsa*. A l'appui de cette thèse la *Pasup.Up.12* considère que la concentration constante de l'esprit sur ce *mantra* est comme un sacrifice mental. Dans la *Brah.Up.* 32-35, le *hamsa* est identifié aux trois divinités : Brahma, Visnu, S'iva. Le *hamsa* est dans le corps de *purusa (Isvara)* comme l'huile est dans la graine, ou le parfum dans la fleur ; il est présent en toute chose ; il pénètre tous les corps à partir de Brahman jusqu'au brin d'herbe le plus insignifiant. L'univers entier contient ce germe dormant susceptible de s'actualiser par des méthodes appropriées. Ce germe spirituel, contenu dans l'homme, a donc deux dimensions : d'une part il est le fondement même de l'être, telle une semence dormant dans le centre subtil le plus intérieur de l'homme (*mûlâdhâra*) identifiée avec le germe primitif « *bindu* » (aussi « Parole Transcendante ») dont procède le *nâda*, ainsi qu'à la syllabe sacrée intérieure (*pranava*)[2] ; et d'autre part, il est aussi le symbole et la réalité résumant tous les plans de l'univers, c'est pourquoi il sera aussi le germe des cinquante *matrkâ*, symbolisées par les cinquante anneaux de la *kundalinî*, de même qu'il sera homologué, en vertu des correspondances qui unissent le microcosme au macrocosme, aux différents plans d'univers[3].

Le *hamsa* en tant que semence dormante, tige cachée de lotus du savoir, et Brahman virtuel, intériorisé dans le centre le plus profond de l'être, ne sera visible que lorsque Siva s'unira à la S'akti (énergie cosmique) dans le septième centre aux mille pétales, là où s'effectue la divine harmonie des contraires[4]. La présence d'un germe caché dans l'homme et qui, éveillé, réalise la divine harmonie des contraires, suppose toute une technique physiologico-spirituelle qui, éveillant la semence dormante, active en même temps les états transconscients de l'homme. Cette technique trouvera sa forme définitive dans le *kundalinî yoga* dont nous parlerons plus bas.

La *Ham.Up.* 10-13, discute la fin et le but qu'implique cette formule magique, elle dit : considère le *hamsa* comme le Soi intérieur, le voyant (*rsi*) (*hamsa pratyagâtmaiva*). Le *ham* est la semence (*bîja*) le *Sah* est la

puissance l'énergie (*s'aktî*), tandis que la forme *so'ham* est la cheville, le lien (*kîlaka*) qui unit ces deux entités. A ce *hamsa*, l'Upanisad oppose un *paramhamsa* qui est le Soi suprême, la divinité ; disons le pôle macrocosmique, ou la contrepartie universelle du *hamsa* individuel. L'application de cette formule a pour objet la vision directe (l'intuition directe) de *hamsâtmâ (hamsâtmâ-sâksât-kârârtha)*. La méditation de *hamsa*, ajoute l'Upanisad, doit s'effectuer de la façon suivante :

« Je salue le *hamsa*, qui est la forme de Paramâtmâ, sur lequel méditent (les connaisseurs de Brahman) comme le Suprême sans second ; l'Un qui a pour nature propre le Pur Esprit, qui est dépourvu de mouvement, qui est établi dans l'inspiration et l'expiration du souffle ; qui est au-dedans de tous les êtres[5] ». L'exercice de ces deux mouvements inspiratoire et expiratoire du souffle constitue le *hamsa*, celui-ci est répété, jour et nuit, 21 600 fois comme *so'ham*.

La réalisation de *hamsa* a pour but d'éveiller le germe spirituel en l'homme, lequel épanoui en l'extrême pointe de son ascension, devient le Soi suprême, et cette réalisation a pour conséquence la vision directe de l'*âtman* qui est le *hamsa*, d'où l'importance des techniques spirituelles qui opèrent cette alchimie mystique ; mais le *hamsa* est aussi un mantra, et comme *mantra*, il sera, outre le symbole de la réalité suprême du monde, le résumé magique de tous les plans d'être. C'est en vertu de cette dimension que *hamsa* s'identifie d'une part avec la syllabe sacrée *OM*[6], et d'autre part, établit des correspondances occultes avec toutes les modalités de l'être.

Dans la *Ham.Up.* 10-13, le *japa mantra* ou le *hamsa mantra* est homologué avec les quatre conditions macrocosmiques (*caturdhâ*) : La première partie est le corps grossier universel (*virâdâtmâ*) ; la seconde, *sûtra*, le corps subtil universel, la troisième l'état causal, dit le « Seigneur de tous » (*sarves'vara*) ; la quatrième, le Soi suprême intérieur, indifférencié (*pratyagabhinna-paramâtmâ*).

Ces correspondances sont plus explicites dans la *Brah.Up.* 69-80, où les trois lettres de la Syllabe Sacrée *OM* c'est-à-dire A, U, M, sont, d'une part, associées respectivement aux trois *cakra* fondamentaux : centre localisé à la base de la colonne vertébrale (*mûlâdhâra*), centre localisé au cœur, (*anâhata cakra*) et à la région entre deux sourcils (*ajñâcakra*), et, d'autre part, aux trois divinités : Brahma, Visnu, Rudra, qui sont les nœuds (*granthî*), les portes donnant accès aux trois *cakra* que nous venons de citer. L'identification du *hamsa* avec la syllabe sacrée OM, est d'autant plus intéressante que le *hamsa* est la science du souffle, et que d'autre part, la *Sândilyopanisad* VI, 1-2 considère que le *recaka* (respiration) le *pûraka* (inspiration) et le *kumbhaka* (l'arrêt du souffle) qui constituent globalement le *prânâyâma*, sont identifiés respectivement avec le A, U, et M de la syllabe sacrée *pranava*.

En invoquant le *hamsa-vâkya*, le yogî éveille la conscience cosmique (la *kundalinî*), située dans le premier centre, et participe à sa progression,

d'abord dans le corps subtil inférieur (*adholinga*), le point initial du vaisseau subtil (*susumnâ nâdî*), puis dans le centre du cœur, comme corps subtil de l'âtman (*âtmalinga*), et dans le corps de lumière (*jyotirlinga*) au milieu des sourcils. Le réveil progressif des centres subtils par *hamsa*, symbolisé par l'ascension verticale du serpent qui monte, par degrés, perçant les trois nœuds de Brahma, Visnu et Rudra, rend possible la pénétration de l'esprit dans le plan transcendant de la surconscience, qui est le centre aux mille pétales, où se réalise l'harmonie divine des contraires (*S'iva-S'akti*).

Le yogî, dit la *Mahâv.Up.* 5-6, appliquant pour une longue période le *japa*, et méditant l'*âtman* sous les trois formes de *vis'va, taijasa, prâjña* (les trois formes : grossier, subtil, causal), sur les deux niveaux du microcosme et du macrocosme, réalise la manifestation plénière de *paramâtmâ*.

Considérons à présent, les effets mystiques de ce *mantra* et la façon dont il opère le réveil des six centres subtils.

1. La kundalinî

La *kundalinî* ou l'énergie transcendante (*parâ s'akti*)[7] se trouve dans le *mûlâdhâra*, le premier centre psychique situé à la base de la colonne vertébrale. La *kundalinî* est une grande déesse, comparée à un serpent femelle (*bhujangî*) ; elle obture avec sa bouche la porte de Brahman, qui donne accès au vaisseau subtil la *susumnâ nâdi*, celle-ci s'étend de *mûlâdhâra* jusqu'à la tête, mais les vaisseaux subtils sont impurs chez les profanes, c'est l'ascèse qui purifie ces canaux et permet aux souffles vitaux[8] d'y circuler et d'éveiller les énergies cosmiques qui se trouvent captives dans les centres paraphysiologiques de l'homme. Quand, éveillée par l'action combinée du feu, de l'esprit et du souffle vital, la *kundalinî* se lève verticalement telle une aiguille et monte dans le vaisseau subtil (*susumnâ nâdi*) en perçant la porte (nœud) de Brahma[9].

La *kundalinî* dormante est enroulée[10] comme un serpent, huit fois autour d'elle-même, sous forme spirale. Les huit anneaux sont dits les huit *prakrti* : la terre (*prthivî*), l'eau (*ap*), le feu (*tejas*), l'air (*vâyu*), l'éther (*âkâs'a*), le mental (*manas*), l'intelligence (*buddhi*) le principe d'individuation (*ahamkâra*)[11]. Son passage à travers le vaisseau subtil est comparé à la fulguration d'un éclair brillant ; perçant le nœud de Brahma, il atteindra dans le cœur, le nœud de Visnu, puis percera le nœud de Rudra dans la région située au milieu des sourcils, pour parvenir finalement au *sahasra cakra*[12]. Arrivées là, les huit *prakrti* de la *kundalinî* sont dissoutes[13], et la *kundalinî s'akti* s'unit à *S'iva*. Ceci est la délivrance définitive. La *kundalinî* sous son aspect phonique est aussi *bindu*, symbole du point parachevant la syllabe, le signe de nasalisation. Ce point *initial* représente aussi la « Parole Transcendante », c'est pourquoi, il est le germe des cinquante *matrkâ*, que symbolisent aussi les cinquante anneaux de la *kundalinî*. « Eveillée par le *mantra*, dit L. Renou, la *kundalinî* déroule les cinquante annneaux, les *mâtrkâ*, les cinquante formes subtiles

de la parole. En montant d'un cercle à l'autre, elle émet des accords différents, résorbe les rythmes inférieurs dans les rythmes supérieurs et enfin lorsqu'elle atteint le sommet ; produit cette harmonie définitive qui est *s'iva s'akti*[14] ».

2. Les sept centres subtils (cakra)

1) MÛLÂDHÂRA

Ce *cakra* est triangulaire, il est situé dans l'espace intermédiaire entre l'anus et les organes génitaux, c'est aussi le siège de S'iva sous forme de *jîva*, où se trouve la grande énergie *kundalinî*. Il est l'origine de *prâna*, *bindu*, c'est le centre d'où procède le *nâda* et le feu, où naît le *hamsa*[15]. Il est sous forme d'un lotus à quatre pétales ; en son milieu se trouve le *yoni*, (organe génital féminin — symbole de la s'akti — dénommée *kâma*) ; au milieu de cette dernière est le grand symbole phallique (*linga*)[16]. Selon d'autres descriptions, « au centre du lotus se trouve un triangle (*trikona*) avec la pointe en bas, symbole de *yoni*, et appelé *Kâmarûpa* ; au coin du triangle est placé le *svayambhûlinga*, la tête brillante comme un joyau[17] ».

Le yogî, se remplissant d'air par les narines ou la bouche, et pratiquant l'arrêt du souffle, (*kumbhaka*) puis, contractant le sphincter anal, fait entrer l'air dans le *mûlâdhâra*, qui éveille la *kundalinî*[18]. Il est à noter que le yogî inverse le mouvement descendant du souffle *apâna* (qui opère l'inspiration), en obstruant le sphincter anal, de sorte que l'*apâna* repoussé, remonte vers le haut, et rejoint la région du feu du triangle (*trikona*). Le feu activé par le souffle, dont le mouvement est inversé, se met aussi à monter avec l'*apâna*, et ils s'unissent tous les deux à *prâna* qui a pour fonction d'opérer justement l'expiration. L'union de ces trois, génère une grande énergie calorique qui éveille la *kundalinî* ; celle-ci se dresse à la façon d'un serpent qui se lève par la flûte du charmeur, et perce le nœud de Brahma[29]. L'effort consistant à inverser le mouvement descendant de l'*apâna* est dit le *mûlabandha*, tandis que le nœud par lequel *prâna* remonte dans le vaisseau subtil après l'arrêt du souffle (*kumbhaka*) et avant l'expiration de ce même souffle est appelé le lien ou le nœud *uddîyana*. Le troisième nœud est dit : *jalâdhârabandha* ; celui-ci doit être pratiqué à la fin de l'inspiration du souffle et consiste à arrêter la fuite du souffle en obstruant la gorge. Il provoque une abondante sécrétion salivaire que l'on considère comme l'ambroisie céleste (*amrta*)[30].

L'éveil de la *kundalinî* exige certaines disciplines dont la rétention du souffle et aussi une méthode particulière qu'on appelle la *khecarîmudrâ*. Celle-ci consiste à obstruer le cavum par le bout de la langue ramenée en arrière. Ce faisant, il se produit une grande sécrétion salivaire que l'on considère comme l'*amtra*. Cette discipline est donc liée au troisième nœud que nous venons de voir. L'Upanisad met cette discipline en rapport avec l'arrêt du flot séminal ; elle ajoute que le sperme de celui dont le cavum a été obstrué par *khecarîmudrâ* n'est point gaspillé même quand il jouit de

l'étreinte amoureuse d'une belle femme. Tant que le sperme est conservé dans le corps, on n'a pas à craindre la mort, et autant dure la *khecarîmudrâ*, autant dure aussi l'arrêt du flot séminal [21]. Ces pratiques dans lesquelles l'arrêt du souffle, la suppression des états mentaux et l'arrêt du flot séminal se réalisent conjointement sont une discipline nettement tantrique.

II) SVADHISTHÂNA CAKRA

Ce centre est localisé à la racine des organes génitaux, il a la forme d'un lotus à six pétales, et il est appelé *medhrâdhâra*, medhra signifiant pénis.

III) MANIPÛRAKA CAKRA

Ce centre est situé dans la région du nombril, il a la forme d'un lotus à dix pétales, le mot *mani-pûra* signifie « cité de joyaux ». L'Upanisad dit que le cakra où le corps est empli d'air à la manière d'un joyau que perce un fil, est dénommé : *mani-pûra* [22].

IV) ANÂHATA CAKRA

Ce centre est localisé dans la région du cœur, il a la forme d'un lotus à douze pétales [23]. Le mot *anâhata* dénote le son suprasensible que l'on produit indépendamment de tout contact entre objets. Le nœud de Visnu donne accès à l'anâhata.

V) VIS'UDDHI CAKRA

Ce centre est situé dans la région de la gorge, il est figuré par un lotus à seize pétales [24].

VI) AJNÂ CAKRA

Ce centre est localisé entre les sourcils [25]. Il a la forme d'un lotus à deux pétales. Le nœud de Rudra est dit être l'accès et la porte de ce centre.

VII) SAKASRA CAKRA

Ce centre, situé au sommet de la tête, est symbolisé par un lotus à mille pétales. Il est appelé aussi *brahmarandham* aux mille pétales (*sahasrâs'obhi-brahmarandham*) [26]. C'est ici que s'effectue l'union de Siva et de la Sakti ; et c'est ici que la *Kundalinî s'akti* jouit de la présence de Siva, après avoir percé les nœuds de Brahma, Visnu et Rudra.

La *Yogas'.Up.* I, 168-178, V, 5, 16, fait correspondre à chacun d'entre ces centres, une divinité et un élément. Le premier est en rapport avec la terre et Brahma, le deuxième est en rapport avec l'eau et Visnu, le troisième avec le feu et Rudra, le quatrième avec l'air et Samkars'a (ou Îs'vara), le cinquième avec l'éther et Nârâyana (ou Sadâs'iva) et le sixième avec *manas* c'est-à-dire avec *buddhi, ahamkâra, manas, indriya* sous leur forme subtile.

En résumant ces pages sur le *japa mantra* et sur toutes les connotations physiologico-mystiques qu'il évoque, on pourrait dire en premier lieu, que les *mantra* tels que *OM* et *hamsa* sont des symboles sonores qui résument et totalisent tous les plans d'existence et les niveaux de l'être sous forme de formules magiques et de liturgies mystiques.

Cette perspective selon laquelle les *mantra* sont considérés comme des microcosmes sonores, est axée sur une vision universelle des correspondances occultes qui règnent entre toutes les modalités de l'être. Il y a des rapports homologables entre les sons, les couleurs, les formes, les plans d'être, les modes de conscience, de même que les divinités qui leur correspondent. Les cascades de triades homologuées que nous allons rencontrer au cours de cet essai, entre les trois *guna*, les trois divinités, les trois états de conscience, les trois plans de manifestation grossière, subtile, et causale, témoigne des correspondances qui existent entre les différents aspects d'un même réalité. A l'état de conscience de veille correspondent forcément un mode grossier de manifestation, une divinité qui s'y associe par sa fonction comme Brahma, les éléments les plus grossiers comme la terre, qui est la condensation extrême des éléments à partir du plus subtil, et ainsi de suite, c'est-à-dire que tous les aspects du cosmos, envisagés dans un degré particulier d'expansion sont homologables, et comme tous les niveaux de l'être se correspondent, en raison des phases successives que décrit l'absolu pour passer au relatif, ces mêmes homologies peuvent s'étendre à des échelles multiples suivant qu'on les envisage dans les plans supérieurs ou inférieurs de l'être ; c'est pourquoi par exemple, les homologies entre l'état de veille, le corps grossier, de même que la divinité qui leur correspond, se répètent à une échelle supérieure, apparaissent à un niveau plus subtil comme état de rêve, corps subtil et Visnu, et ceci jusqu'au principe inconditionné où toutes les distinctions s'identifient avec l'unité absolue de l'être.

Les *mantra* sont aussi en rapport avec la métaphysique du son, ils peuvent exprimer comme dans le cas de *pranava* les différentes phases de la manifestation du monde dont les descentes de plus en plus particularisées et différenciées sont associées aux degrés successifs de l'existenciation du verbe à partir de l'occultation de la « Parole Transcendante » (*parâ*) jusqu'à la manifestation sensible des mots articulés (*vaikharî*), passant par les stades intermédiaires de la « Parole Voyante » (*pas'yantî*) et de la « Parole intermédiaire » (*madhyanâ*). Ces degrés cosmiques de manifestation du verbe correpondant d'ailleurs aux stades successifs de la production du son dans l'homme, de même qu'aux corps subtils de la physiologie mystique de *l'anthropocosme*.

Les *mantra* sont aussi liés à la science du souffle et, comme tels, ils peuvent, ainsi que nous l'avons vu dans le cas de *hamsa* (l'expiration correspond à *HA* et l'inspiration à *SA*), servir de supports de méditation. L'identification des trois mouvements d'inspiration, d'expiration et d'arrêt du souffle avec les trois lettres de la Syllabe Sacrée OM, de même que l'homologation de celle-ci avec *japa hamsa*, et l'association de ce dernier à un oiseau [27] qui bat sans répit des ailes (image qui symbolise les deux mouvements d'inspiration et d'expiration du souffle), dénotent clairement les correspondances occultes qui existent entre la science du souffle et la magie des sons. Cette sym-pathie mystique, intériorise la liturgie sacrée,

grâce à laquelle la semence-verbale (*bîja*) (la goutte primitive *bindu*) dormant dans le for intérieur de l'homme se réveille de son sommeil inconscient et perçant dans son ascension progressive les différents centres subtils et hiérarchisés, actualise au fur et à mesure les états parapsychologiques de l'homme pour déboucher finalement sur le plan transcendant de la gnose suprême.

De même que sur le plan macrocosmique le *mûlâdhâra* correspond au sommeil cosmogonique et à l'enroulement de l'énergie cosmique de la *kundalinî*[28] qui est aussi, sous l'aspect phonique, le germe primitif (*bindu*) de la « Parole Transcendante », tandis que le réveil de celle-ci opère en même temps la projection des trois mondes ; de même sur le plan individuel du microcosme humain, le sommeil de la *kundalinî* symbolise le sommeil de l'inconscience et l'occultation du son (sous forme de *bindu* qui active la *s'akti* grâce au *mantra* donnant naissance à *nâdâ*).

Il s'ensuit qu'en actualisant les *mantra*, on éveille du même coup toutes les réalités universelles qui leur correspondent, et qui sont comme magiquement contenues en eux ; et comme, d'autre part, il existe de multiples correspondances à tous les niveaux de l'être, celui qui éveille un *mantra* s'assimile magiquement toutes les puissances qui lui correspondent. Cette réalisation des *mantra* a pour conséquence que l'homme devient effectivement un microcosme, une *imago mundi*, dans laquelle les sept mondes de la cosmologie, s'étageant sur l'axe de l'univers (*Meru*), trouvent leur contrepartie humaine dans les sept *cakra* qui s'échelonnent sur la colonne vertébrale, identifiée elle-même à la montagne cosmique, le *Meru*, et où les différentes divinités du panthéon trouvent leur homologue, puisqu'à chaque centre du corps mystique, est associée une divinité, une semence-verbale, et une lettre magique. Vu ainsi, l'homme devient un *anthropocosme*, et quand la réalisation de l'*âtman* est atteinte nous dit la *Yoga kûnd.Up.* III, 2-24, la triade : *vis'va*, *taijasa*, *prâjna*, la triade : *virât*, *hiranyagarbha*, *Îs'vara*, et les trois mondes se dissolvent dans l'*âtman* en même temps que les principes respectifs dont ils procèdent. L'œuf de Brahman (*brahmânda*) et l'œuf du microcosme (*pindânda*), ainsi que leur cause s'annihilent par le feu de la connaissance. Et ce qui s'annihile par le *paramâtmâ* ne devient que le *paramâtmâ*.

II. Le dhikr en Islam

Le *dhikr* dans la gnose islamique est la mention, le souvenir et l'invocation du nom de Dieu. Dieu dit dans le Qorân (II : 152) : « *Invoquez-Moi ! et Je me souviendrai de vous* ». Mais à la question de savoir pourquoi l'homme doit mentionner et invoquer le nom de Dieu et se souvenir de Lui, Najmoddîn Râzi[29], auteur persan du troisième siècle de l'ère chrétienne, répond que le voile de l'inconscience vient d'un oubli, dû au fait qu'à l'aube de la création, lorsque l'Esprit fut créé, l'Archétype

où s'épiphanisait l'Esprit fut à la base d'une polarité qui opposait l'Esprit à Dieu, de sorte que quand bien même l'Esprit sut que Dieu était sans pareil, il ne put le connaître effectivement, car la connaissance procède du dévoilement mystique, lequel ne peut se produire tant qu'on reste investi de son propre être, dévoilement mystique et existence individuelle étant antithétiques. Mais lorsque l'Esprit descendait les mondes du *malakût* et du *molk*, pour rejoindre son réceptacle corporel, il gardait le souvenir des choses qu'il contemplait, et oubliait dans la même mesure le souvenir de Dieu, jusqu'au jour où un tel voile se déployait pour les hommes à l'atteinte du monde de la multiplicité, si bien qu'ils oublièrent totalement Dieu et que Dieu les oublia aussi [30] : « *Invoque ton Seigneur quand tu es oublieux* » dit le Qorân (XVIII : 23).

L'oubli de Dieu selon Najm Râzi naquit à la pré-éternité, et s'est accentué proportionnellement aux descentes qu'effectuait l'âme pour rejoindre son corps ; à la descente dans le monde matériel qui est le déploiement total de la multiplicité et le degré extrême des déterminations existencielles, cet oubli devient total, et c'est lui par conséquent qui motive et nécessite la mention et l'invocation de Dieu, c'est en se ressouvenant du Pacte de la pré-éternité (Qorân VII : 172 : « *Ne suis-je pas votre Seigneur — alastu birabbikum*) que l'homme pourra se libérer de sa condition vassale et rejoindre son état seigneurial.

Cet oubli est aussi une maladie dans le cœur. Le Qorân (IX : 125) dit : « *Tandis que ceux au cœur desquels est un mal ajoutent souillure à leur souillure* ». C'est pour guérir ce mal, cette maladie foncière que Dieu administra un remède dans la « Maison de Guérison du Qorân » (*Shafâkhâne-ye Qorân*) [31].

Car la guérison consiste à administrer l'antidote du mal, et l'antidote de cette maladie de l'âme qu'est l'oubli, n'est autre que la mention et le souvenir de Dieu. C'est à l'appui de cette guérison que le Qorân (XXXIII : 41) ajoute : « *O vous qui croyez ! invoquez beaucoup Allah* ». C'est par l'effet miséricordieux de ce remède miraculeux que l'âme est libérée de ses maux et de ses misères.

Le *dhikr* est donc un remède, une ordonnance que Dieu lui-même a prescrite, au moyen de ses saintes Révélations qui descendent du Temple de la Guérison qorânique, afin de guérir notre mal primordial — ce mal qui obscurcit l'œil de notre cœur intime et nous empêche de participer aux dévoilements lumineux de la vision de Dieu. Mais en quoi consiste le *dhikr* ?

La forme par excellence du *dhikr* est selon Najm Râzî, la première partie de la *shahâda* : *Lâ illâha ilâ'llâh*, c'est-à-dire « Il n'y a Dieu si ce n'est Dieu Lui-même », (nullus Deus nisi Deus). Et cette *shahâda* est une parole excellente, c'est « *vers Lui que s'élève la parole excellente* », nous dit le Qorân (XXXV : 10).

La *shahâda* comporte une partie négative et une partie positive : la partie négative est la négation, de tout-autre-que-Dieu, tandis que la partie

positive est l'affirmation exclusive du seul souvenir de Dieu. Najm Râzî [32], proclame que le *dhikr* doit opérer à la manière du *sakanjabîn* [33] qui nie la saveur du vinaigre et révèle le goût du sucre, afin d'être capable de guérir la sécrétion bilieuse de l'inconscience [34]. Le « *lâ ilâha* » (il n'y a pas de Dieu) nie tout-autre-que-Dieu et *illâ'llâh* (si ce n'est Dieu lui-même) affirme positivement et exclusivement la seule gloire de Dieu. Quiconque se soumet à ce traitement alchimique de Médecin divin pourra voir que la maladie procédant des liens qui unissent l'Esprit à tout-autre-que-Dieu, seront coupés par les ciseaux de l'affirmation positive de Dieu [35] et la splendide beauté de *illâ'llâh*, se théophanisera par-derrière les voiles de la gloire divine.

Le remède « *Invoquez-Moi ! et Je me souviendrai de vous* » aura pour résultat inévitable le « *Toute chose périt sauf Sa face* » (Qorân XXVIII : 88) ; exerçant le *dhikr*, le mystique se séparera du revêtement des lettres et du son, et dans la théophanie de la lumière glorieuse de la divinité, le mystère du verset : « *Toute chose périt sauf Sa face* » lui sera révélé.

1. Le dhikr et l'initiation

Selon Najm Râzî il y a deux sortes de dhikr :

a. Le *dhikr imité*, c'est-à-dire le dhikr que l'on entend de la bouche de quelqu'un et qu'on se met ensuite à pratiquer en se le représentant tant bien que mal à l'esprit. Ce *dhikr* n'a pas beaucoup d'effet, au même titre qu'une graine non entretenue n'arrive pas à pousser dans la terre.

b. Le *dhikr réel*, de la Parole divine qui pousse dans le cœur du mystique. Celui-ci l'obtient grâce à l'initiation, l'instruction ésotérique d'un maître spirituel qui est lui-même le possesseur de la *walâyat* (initiation). Le vrai *dhikr* est celui dont on obtient l'investiture par l'initiation. Le *dhikr* qu'instruit et transmet le maître (possesseur de la *walâyat*) est comme le fruit de l'arbre de son initiation, ce maître en a lui-même reçu la graine grâce à l'initiation antérieure d'un autre maître et l'a entretenue patiemment sur la glèbe de son cœur avec l'eau provenant du secours de la *walâyat* et le soleil de la diligence spirituelle du maître qui l'avait initié, jusqu'au moment où la semence a poussé et atteint, par degrés, la pleine croissance de l'arbre de l'initiation et les fruits mûrs du *dhikr* ont poussé à partir des fleurs de la Parole divine : « *Je me souviendrai de vous* ». Lorsqu'un shaykh parvient à la perfection du mûrissement, il sème une graine dans le cœur de son disciple, et cette graine traverse les étapes de la croissance spirituelle pour s'épanouir pleinement comme l'arbre de la gnose.

La transmission initiatique est d'une importance primordiale dans le *dhikr*, de même que dans le Yoga, l'initiation d'un *guru* est la condition *sine qua non* du yoga. Cette transmission est comparée aux étapes de la croissance d'une graine dont le point culminant est le fruit de l'union avec Dieu. Le maître, parvenu à l'extrême limite de la gnose, est pareil à l'arbre de la *walâyat* (initiation) ; il en sème la graine dans le cœur du

disciple qui, fécondé par l'Esprit de la *walâyat*, gravira lui-même les étapes de la croissance spirituelle pour devenir à son tour un maître et initier son disciple, lequel parvenu à la gnose en initiera un autre et ainsi de suite...

Cette chaîne ininterrompue d'initiation s'origine à l'Esprit de la walâyat, qui dans le *Shî'isme* de même que dans les ordres initiatiques soufiques, est le Premier Imân, 'Alî ibn Abî Tâlib. Tout shaykh spirituel tire son initiation de la *walâyat* du premier Imân. Il est, d'autre part, significatif que le cycle de l'initiation est comparé à un arbre, et Mollâ Sadrâ faisant l'exégèse spirituelle de l'arbre du paradis le *Tûbâ*, nous apprend que la racine de cet arbre se trouve dans la maison d''Alî ibn Abî Tâlib, et que chacun d'entre les croyants en dispose d'une branche dans sa maison. Toutes les sciences ésotériques sont les fruits de l'arbre d'initiation d''Alî, puisqu'il est le Détenteur de la science du *ta'wîl*[36], l'herméneutique spirituelle.

L'arbre cosmique considéré comme symbole du monde et axe de l'univers, avec ses branches représentant les degrés hiérarchisés de l'existence universelle, issu selon Ibn 'Arabî de l'Impératif divin (*kon*), et ayant pour racine et pour fruit la Réalité mohammadienne, qui est l'Esprit de l'initiation prophétique, offre maints rapports homologables avec l'*As'vattha*, l'arbre renversé indien, dont les racines se dressent vers le ciel et s'étendent en même temps sur la terre, se liant à l'action des hommes[37].

Cet arbre symbolise chez Ibn 'Arabî, l'image du cosmos, tandis que les fruits représentent la Réalité mohammadienne qui est l'Esprit de l'initiation, ce dernier se trouvent selon Mollâ Sadrâ dans la Maison d''Alî, le possesseur de la *walâyat*, à propos duquel le prophète aurait dit : « Je suis la cité de la connaissance et 'Alî en est la porte ». Cette porte symbolise la *walâyat*, et dans ce registre tout shaykh spirituel est investi de la *walâyat* du premier Imâm qui est lui-même l'ésotérique du prophète de l'Islam.

La transmission du *dhikr* est comparée chez Najm Râzî, à la façon dont on assure la fécondation de toutes les fleurs femelles du palmier en secouant au-dessus d'elles le pollen des fleurs mâles coupées sur un autre pied, faute de quoi les fleurs femelles restent stériles et ne portent pas de fruits. De même quand le maître veut initier son disciple à la perfection du fruit de la *walâyat*, il féconde son âme par la graine de sa propre initiation, et après que l'acte de la transmission s'est effectuée, il faut tous les soins et la diligence du maître, ainsi que la persévérance spirituelle du disciple pour que l'arbre s'épanouisse, porte des fruits et reste éternellement vert comme l'est le palmier[38].

La transmission du *dhikr* dans le cœur est comparée à la plantation d'un arbre : « *N'as-tu pas vu comment Allah propose en parabole une parole excellente ? (Elle est) semblable à un arbre excellent dont la racine est solide, la ramure en plein ciel* » (Qorân XIV : 24).

Le mot *tayyiba* (excellent) nous dit Najm Râzî[39] se réfère à *lâ ilâha*

illâ'llâh. C'est cette parole qui motive et nécessite la croissance de l'arbre, de sorte que les racines pénètrent dans le cœur et toutes les parties du corps, depuis le sommet de la tête jusqu'au bout des pieds ; il n'y a pas un seul atome de l'être à qui soit épargnée l'infiltration des racines subtiles du *dhikr*, et lorsque finalement l'arbre s'enracine dans la glèbe du cœur, alors il croît et s'épanouit, étendant sa ramure en plein ciel.

Lorsque l'arbre atteint la croissance de sa perfection, les fleurs des aperceptions visionnaires s'épanouissent, les fruits des dévoilements mystiques et des sciences divines mûrissent, et parmi ces derniers, il y en a un qui projette la lumière vive de sa mûre frondaison, et celui-ci n'est autre que le fruit de l'union divine, le mystère suprême, le but ultime de la création, ainsi que le résumé des mystères occultes ; et tous les joyaux des secrets divins qui gisent ensevelis dans les trésors du monde invisible ne sont que la coquille qui enveloppe cette Perle unique.

2. Les conditions du dhikr

Les conditions du *dhikr*, énumérées par Rajm Râzî comme la régularisation du souffle, la réglementation des postures corporelles et la concentration dans le cœur, ressemblent à la méthode yogique.

Afin de jouir de l'intimité du *dhikr*, nous dit Rajm Râzî, on doit se retirer et s'enfermer dans une pièce sombre, se replier en soi-même, abstraire les sens et les réduire à l'inactivité, et éliminer les pensées. L'âme, pour qui les portes de perception sont closes, grâce à l'élimination des pensées et l'influence magique du *dhikr*, se replie en elle-même, et tourne sa face vers l'intimité du monde en se détachant des objets des sens.

L'invocateur doit être dans un état de pureté rituelle : il doit avoir fait l'ablution de tout le corps, ou au moins l'ablution rituelle de la prière, qui est appelée l'arme du croyant[40], parce qu'elle empêche le diable de s'approcher.

L'ablution est un retour à l'élément primordial cosmogonique, la pureté des eaux premières, et c'est pourquoi, selon Najm Râzî, elle irradie une lumière qui incendie le diable. Le *dhâkir* (celui qui invoque, fait le *dhikr*) doit se vêtir d'une robe simple, et propre, et être exempt de toute pollution corporelle et spirituelle ; il doit être sans parure et doit s'asseoir jambes croisées, du côté de la Mecque : poser ses mains sur ses cuisses et commencer le *dhikr* en se prosternant par la *shahâda* : *la ilâha illâ'llâh*. Il doit expirer avec *lâ ilâha* et inspirer avec *illâ'llâh*. Les deux mouvements inspiratoire et expiratoire du souffle rappellent la méthode yogique de *japahamsamantra*, ainsi que le *prânâyâma*. De cette façon la puissance et les effets du *dhikr* s'irradient en tous ses membres, mais il faut qu'il s'abstienne d'invoquer à haute voix et doit autant que faire se peut, refouler le son ; ce n'est qu'ainsi qu'il pourra effectuer l'invocation sans interruption et solution de continuité, afin d'atteindre la concentration du sens intime du *dhikr* dans le cœur, en éliminant les pensées.

Il doit réfléchir et méditer profondément sur les sens de *lâ ilâha*, cette

réflexion doit être accompagnée de l'élimination de toute pensée étrangère qui lui vient dans le cœur. Il doit se dire : je ne veux rien, je n'ai aucun but, aucune bien-aimée si ce n'est Dieu lui-même ; ainsi élimine-t-il toutes les pensées avec *lâ ilâha*, en affirmant en même temps avec *illâ'llâh*, la plénitude lumineuse de la présence de Dieu, comme étant sa fin souhaitée, son amour désiré et l'unique objet de son vœu.

En effectuant la négation de *lâ ilâha* par l'expiration, il éloigne de son cœur toute pensée à laquelle son âme est attachée pour y substituer par le mouvement inspiratoire du souffle (*illâ'llâh*) l'unique présence de Dieu. Par le premier, il coupe les liens qui le lient aux autres choses, et, par le second, il y substitue l'amour sans partage de l'être divin.

Pareil à la méthode yogique, le *dhikr* établit une correspondance entre les états mentaux et le souffle : la régularisation du souffle harmonise elle-même les états mentaux et prépare le courant uniforme de la concentration. Pour réaliser la non-pensée, c'est-à-dire pour maintenir la continuité de la concentration, il faut, nous dit Najm Râzî, un effort soutenu de persévérance et de continuité, c'est cette continuité sans solution qui opère l'effondrement de la pensée et l'annihilation du *dhâkir* dans le *dhikr*. Celui-ci une fois épanoui, isole le *dhâkir* et éloigne de lui tous les attachements mondains en l'allégeant des tourments de ce monde matériel, ainsi que des errances de l'outremonde spirituel.

Le *dhikr* opère aussi le polissage du cœur (le centre du mystère *sirr*), de sorte que celui-ci devient apte à refléter les images et les mystères du *malakût*, à épiphaniser les rayons des contemplations mystiques et des dévoilements spirituels, et recevoir aussi les théophanies des attributs divins. Lorsque finalement toute pensée étrangère à l'Essence divine sera extirpée du cœur aux dépens de tout-autre-que-Dieu, alors seulement, le mystique pourra attendre l'arrivée du Soltân d'*illâ 'llâh*. Par conséquent, pour que Dieu s'établisse dans le cœur, il faut que celui-ci ait été absolument nettoyé par la flamme de *lâ ilâha*, et c'est dans un cœur désert de la pensée de tout-autre-que-Dieu, que l'adjudant du roi vient annoncer l'arrivée du Soltân, et que l'échanson divin y verse la coupe de la grâce miséricordieuse.

Mais avant d'achever ce passage, disons aussi quelques mots au sujet du rôle que joue le maître spirituel comme secours inestimable dont bénéficie le disciple. Il faut, dit Najm Râzî que le disciple médite sur la face de son maître, et demande l'aide de son cœur, car ce n'est qu'ainsi qu'il pourra bénéficier dans son cœur des conquêtes spirituelles qui lui viendront du cœur de son maître, et qu'il recevra les haleines des faveurs divines que lui insufflera le cœur de son maître[41]. Le maître joue par rapport au disciple le rôle de médiateur qui permet à ce dernier de participer, par son intermédiaire à la grâce de Dieu. Le disciple est encore trop attaché aux choses du monde, il n'a pas l'accoutumance des voyages spirituels. En conceptualisant par la méditation le visage de son maître, qui est localisé aussi dans le monde matériel, il pourra s'orienter dans sa concentra-

tion et si le lien qui l'unit au maître est solide, il pourra effectuer aisément sa méditation. Et comme, d'autre part, le cœur du maître est orienté vers Dieu et qu'il bénéficie de l'effusion miséricordieuse, les secours divins, jaillissant à partir de lui et se nourrissant de la concentration qui unit le disciple à lui, passeront dans le cœur du disciple par son truchement, mais au fur et à mesure de la croissance spirituelle du disciple, ces opérations divines s'effectueront directement en son cœur et sans la médiation du maître.

La conceptualisation du visage du maître équivaut, selon Najm Râzî, à établir un contact avec le monde spirituel, car le novice, au début, se trouve désorienté parmi la foule des possibilités qui assaillent son esprit ; en revanche, en se servant de son maître comme d'un support, il pourra s'orienter dans sa discipline, et comme ce dernier lui est attaché par tous les liens qui unissent le maître au disciple, le maître servira pour lui de *substitut* à l'amour divin, et du fait que le maître participe lui-même à l'amour divin, il sera un support au moyen duquel le disciple recevra l'amour divin dans l'amour qu'il voue lui-même à son maître, et ceci jusqu'au jour où l'amour du maître s'annihile dans l'amour divin et que substitut et moyen se perdent en leur fin ; en ce jour, il jouira des théophanies directes de Dieu, puisque l'invocateur, l'invoqué et l'invocation ne feront qu'un.

3. Les visions et les manifestations du dhikr

La concordance entre le rythme des deux mouvements du souffle et les deux moitiés de la première partie de la *shahâda,* constituant le rythme de l'invocation verbale, effectuait comme nous venons de voir, un vidage, un dépouillement du cœur de toute autre pensée que Dieu. A chaque expiration le cœur se vidait des images et des pensées nuisibles, et à chaque inspiration on y substituait la pensée unique de Dieu ; la continuité de cette répétition verbale, accompagnée aussi d'une réflexion et d'une méditation concordantes, constitue la concentration de la pensée, qui soutenue pour une longue période sans défaillance et dérangement, se transforme en méditation. Lorsque le mystique parvient finalement à établir le nom *Allâh* dans son cœur, il se manifeste des phénomènes visuels, acoustiques et chromatiques. Ces phénomènes sont les critères à l'aide desquels se mesurent les progrès spirituels de même que les étapes spirituelles auxquelles est parvenu le mystique. Najm Râzî, analysant ces phénomènes, les étudie dans les états de veille et de rêve.

Lorsque le mystique s'engage dans la voie de l'ascèse et de la purification du cœur, il lui arrive de pénétrer dans le *malakût,* et de participer aux jouissances spirituelles conformes aux états spirituels qu'il a conquis. Les aperceptions visionnaires peuvent être vues et vécues, tantôt dans l'état intermédiaire entre le veille et le sommeil (*waqi'a*), tantôt en songe (*khâb*). Selon Najm Râzî[42] les songes peuvent être imaginatifs (*sûrî*) et spirituels (*ma'nawî*).

i) *Les songes imaginatifs (khâb-e sûrî)* se présentent lorsque les sens ne sont pas parvenus à l'abstraction totale. A ce degré-là, l'imagination (*khayâl*) domine, et l'âme, par l'office de cette puissance, saisit les tentations sataniques et jouit des désirs sensuels ; l'imagination les configurant sous forme de symboles appropriés les représentent à l'âme. Ces songes sont confus et non susceptibles d'être interprétés (*azghâdh wa ahlâm*).

ii) *Les songes spirituels (khâb-e ma'nawî)* se subdivisent en a) *songes bons, pieux, vertueux* (*sâlih*), b) *songes vrais, réels (sâdiq)*.

a) *Les songes sâlih* apparaissent lorsque l'âme est subjuguée par l'esprit, l'imagination conquise par la dimension divine, et les sens parvenus à l'abstraction totale. Ils peuvent être 1) des songes *sâlih* non interprétés, comme le songe d'Abraham qui se réalisa *ad extra* dans l'avenir, mais qui ne fut pas sujet à une herméneutique. Le Qorân (XXXVII ; 101-102) dit à propos du songe d'Abraham que celui-ci proclama à son fils : « *Mon cher fils ! en vérité, je me vois en songe, en train de t'immoler ! considère ce que tu en penses* ! ». Le fils répond : « *Mon cher père... fais ce qui t'est ordonné* ». Ce songe comme d'ailleurs la réponse du fils, indique qu'il s'agit d'une révélation divine qui se réalisera dans l'avenir, mais dont le sens n'est point susceptible d'être interprété dans le présent. 2) Les songes *sâlih* interprétés, comme le songe de Joseph, sont des songes qui, outre qu'ils se réalisent *ad extra*, s'interprètent d'eux-mêmes, c'est-à-dire parlent d'eux-mêmes. Joseph dit à son père : « *Cher père ! j'ai vu (en songe) onze étoiles ainsi que le soleil et la lune devant moi se prosternant* » (Qorân XII : 4). Dans ce songe les onze étoiles, le soleil et la lune parlent d'eux-mêmes comme étant les onze frères, le père et la mère de Joseph, mais le fait que ceux-ci se prosterneront devant lui, est une vérité qui sera réalisée dans l'avenir. Donc les songes *sâlih* interprétés s'expliquent d'eux-mêmes, c'est-à-dire sont directement visibles dans le présent et peuvent aussi comporter des parties qui se réaliseront dans l'avenir, pareils au songe de Joseph qui contenait ces deux dimensions. Ces deux catégories de songe sont vues par les Envoyés et les Amis de Dieu (*nabî-walî*), ainsi que par les gnostiques et les croyants. Ces songes sont de la nature des Révélations divines (*wahy*) ; le prophète aurait dit à leur endroit : « Le songe des Envoyés de Dieu est la révélation divine[43]. »

b) *Les songes réels, vrais (sâdiq)* sont ceux dont les croyants, les infidèles, les brahmanes et les ascètes indiens ont la vision. Ils peuvent se réaliser *ad extra*, ils peuvent même être interprétés, mais dans ces songes le voyant jouit de l'épiphanie de l'esprit (*rûh*) et non pas des épiphanies divines comme c'est le cas des rêves spirituels (*khâb-e ma'nawî*). Les songes des prisonniers dans le Qorân : « *Je me vois (en songe) broyant du raisin* »... « *Je me vois (en songe) portant sur ma tête des pains dont picorent les oiseaux* » — (Qorân XII : 36) et l'interprétation de Joseph : « *O vous, mes compagnons de prison ! l'un de vous sera l'échanson de son maître, quant à l'autre, il sera crucifié et les oiseaux lui picoreront la tête* » (Qorân XII : 41), font partie des songes de cette catégorie, de

même que le rêve du pharaon : « *Je vois (en songe) sept vaches grasses que mangent sept vaches maigres... sept épis verts et sept épis desséchés* » (Qorân XII : 43) L'état intermédiaire entre veille et sommeil ou l'état réel (*wâqi'a*), c'est comme le cas du réel imaginatif (*wâqi'a-ye sûrî*) où les sens extérieurs ne sont pas tout à fait soumis ; cet état, qui embrasse tous les phénomènes visuels qui apparaissent pendant la méditation, est de deux sortes :

1. *Le réel imaginatif (wâqi'a-ye sûrî)* qui comporte les visions qu'ont les brahmanes, les ascètes indiens et les infidèles (selon Najm Râzî), qui, grâce à leur ascèse et à la purification de leur cœur, dévoilent les réalités suprasensibles, qui se révèlent à eux dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil. L'esprit, parfois, se libère du voile de l'imagination, de sorte que les rayons des dévoilements visionnaires ainsi que les contemplations mystiques procédant du monde des mystères se manifestent en vision. Mais il se peut aussi que la vraie proximité de Dieu fasse défaut, auquel cas ces visions, loin de nous rapprocher de Dieu peuvent, au contraire, s'insérer comme voiles obscurcissants entre le créateur et la créature et aboutir à l'infidélité et à la perdition de l'âme.

2. *Le réel spirituel (wâqi' a-ye mâ'nawî)* comprend les visions qui apparaissent dans le miroir du cœur : la beauté et la majesté divines, les signes et les évidences et les preuves de Dieu, les inspirations (*ilhâm*) qui descendent dans le cœur. Dans cet état, les sens sont subjugués par la vision mystique du cœur, et l'esprit arrive à connaître les inspirations ainsi que les réalités qui y sont incluses, et il le fait sans la médiation de l'imagination. Mais tandis que l'état réel imaginatif suscite chez d'aucuns une croissance d'infidélité et d'éloignement de Dieu, dans l'état qui est celui du réel spirituel, la foi augmente et la proximité de Dieu se réalise. La différence entre l'état imaginatif et spirituel consiste en ce que dans le premier cas l'associé (*moshrik*) reste captif dans le voile de l'association et de la dualité, et ne peut par conséquent bénéficier des visions mystiques qui viennent des rayons des attributs de l'unité de Dieu, ni parvenir à dépasser sa propre existence ; tandis que dans le deuxième cas, le moniste (*mowahid*) se libère, grâce à la lumière de l'unité, voile des ténèbres et « annihile son existence humaine dans la théophanie des rayons qui viennent des attributs de l'unité divine[44] ».

Les développements et les aperceptions visionnaires ont, selon Najm Râzî, trois avantages. En premier lieu, le mystique apprend des choses sur ses états spirituels, ses dispositions morales, ses comportements et les résultantes des actes emmagasinées dans son âme, vu que chacune d'entre ces dispositions a une forme qui lui est propre, de sorte qu'en les voyant symbolisées ainsi, le mystique (*sâlik*) aura conscience de ces états psychiques tels que les qualités animales, sataniques, bestiales, angéliques et spirituelles ; ainsi sera-t-il à même de sonder ses dispositions louables et blâmables. Si ces dernières prédominent comme l'envie, la jalousie, l'orgueil,

la colère, il les verra symbolisées sous forme d'animaux impurs et rapaces, car l'âme les aura configurées sous forme et symbole appropriés. Par exemple, l'envie y est symbolisée sous forme de rats, les colères sous forme de chiens et de singes, l'orgueil sous forme de tigres, les dispositions diaboliques sous forme de démons répugnants et de diables hideux, la ruse sous forme de renards. Nous pourrions supposer, peut-être, d'après ce que nous dit Najm Râzî que les formes que voit le soufi de son vivant, sont celles mêmes que verra le commun des mortels lorsqu'ils auront franchi le seuil de la mort et auront participé aux intermondes *post mortem* (*barâzikh*) : c'est-à-dire le *Jâbarsâ*, l'intermonde qui fait suite au monde matériel et qui lui est ultérieur et postérieur, tandis que le *Jâbalqâ* qui lui fait face est le monde immédiatement antérieur au monde matériel, voire le plan d'univers qui précède le monde des phénomènes sensibles. Ces intermondes constituent les mondes des Archétypes-Images (*'âlam-e mithâl*). Les formes symbolisées dans le *Jâbarsâ* sont nos habitudes acquises (*akhlâq*), nos comportements réalisés (*malikât*), les résultantes de nos actes (*natâyij-e af'âl*) et les formes de nos œuvres, nos actes (*sûrat-e 'amal*). Le mystique verra ces formes lors de son vivant, et dans ses états contemplatifs ; en revanche, pour le commun des mortels qui ne pratiquent aucune discipline spirituelle, ces visions seront dévoilées à la résurrection mineure (*qiyâmat-e soghrâ*) qui suit la mort. Si le mystique voit que les formes symbolisées le dominent, il saura qu'elles sont dominantes ; s'il voit au contraire, qu'il les domine, il saura qu'il les a dépassées ; mais s'il voit qu'il tue, par exemple, les formes animales symbolisées, et qu'il les vainc, il saura qu'il les a dépassées et s'en est aussi libéré ; s'il voit qu'il les combat, il saura qu'il est dans la lutte et la persévérance ; s'il les voit transformées en d'autres formes, il saura qu'elles subissent des métamorphoses. S'il voit des eaux courantes et limpides, des jardins délicieux, des châteaux merveilleux, des miroirs illuminés, des étoiles, la lune et le ciel, il saura que ceux-ci sont les formes symbolisées des attributs spirituels et angéliques. S'il voit des rayons infinis, des mondes sans fin, des assomptions, des ascensions vertigineuses dans le ciel, il saura que ceux-ci sont les dévoilements des entités spirituelles, et la *perception des réalités suprasensibles.* Ces états spirituels indiquent le voyage spirituel dans le cœur et l'Esprit. S'il voit le *malakût*, les anges, les sphères, le Firmament (*korsî*), le Trône (*'arsh*), il saura que ce sont les attributs angéliques, ainsi que la réalisation des attributs louables. S'il voit, en aperceptions visionnaires, les rayons du monde invisible, et découvre, en dévoilements mystiques, les attributs de la divinité, les inspirations des mystères et les théophanies des attributs de la suzeraineté, il saura qu'il est en train de s'attribuer les attributs divins, et qu'il est sur la voie de l'annihilation en Dieu et la persistance en son Essence. Le second avantage de ces phénomènes consiste en ce que ces visions créent en lui un désir de poursuivre ses disciplines spirituelles et de persévérer dans la voie de Dieu ainsi que de se détacher du monde. Le troisième avantage en

est que certains de ces états spirituels ne peuvent se réaliser que par le soutien et l'influence du maître spirituel. Lorsque le disciple voyage dans son propre être : c'est-à-dire les attributs inhérents à l'âme, à l'esprit et au cœur, il se peut qu'il n'ait point besoin d'un tiers ; mais une fois qu'il aura franchi le seuil de la suprême spiritualité et qu'il aura atteint le commencement de la vallée de la divinité (*wâdi-ye ilâhîyat*), il ne pourra guère dépasser ces états par ses propres moyens, eu égard au fait que toute volonté, toute puissance, l'aurait quitté et qu'une autre existence s'y serait substituée. L'étape qui suit n'est que le non-être, et cet état ne peut être soutenu que pour autant qu'une autre personne soutient le mystique qui s'est désemparé de son être et s'est anéanti dans le non-être. Par conséquent, la grâce de l'initiation (*walâyat*) du shaykh, ou celle de la prophétie, est constituée par les théophanies annihilantes de l'Essence divine, et tant que l'annihilation véritable n'a pas été effectuée la persistance en Dieu qui est le But unique et suprême ne peut être atteint[45].

Les phénomènes visuels et acoustiques sont les signes indicatifs du progrès atteint et de la perfection réalisée. Le mystique, disait Lâhîjî, ne doit point se leurrer des voiles lumineux du *Jour enténébré*, ni se limiter aux théophanies des œuvres, ni à celles des actes, ni à celle des attributs, mais déboucher sur l'annihilation de l'Essence qui est la fin dernière et le but suprême de toute discipline spirituelle. Les descriptions que nous donne Najm Râzî des formes symbolisées des comportements moraux de l'homme sont d'une importance essentielle. Le mystique effectuant la concentration et la méditation prend connaissance des potentialités incluses dans son âme, des qualités bonnes ou mauvaises de celles-ci, de l'état spirituel auquel elles correspondent, et du degré d'abstraction dont il jouit. Le combat avec le démon, symbole archaïque, lui indiquera qu'il est dans la lutte ; l'immolation du démon sera le signe de sa conquête spirituelle ; en somme, tous les secrets insondables de l'âme, qui pour le commun des mortels ne se dévoilent qu'à la résurrection mineure et contre lesquels ils ne peuvent rien — se révèlent pour le mystique, lors de ses méditations, dans ce monde-ci. Il faut souligner ceci que les formes symbolisées des habitudes acquises et des comportements moraux que voit l'âme dans l'outremonde *post-mortem* sont analogues à celles dont le mystique a la vision dans ce monde-ci. Ceci signifie que le mystique en pénétrant dans le *'âlam-e mithâl* par le *dhikr*, participe d'ores et déjà à sa résurrection mineure et à la vision des symboles subtils de son corps « archétypique ». Il arrive ainsi à actualiser ses comportements moraux qui apparaissent revêtus de formes conformes aux actes dont ils procèdent, et qui existent en puissance dans l'âme ; mais au lieu de les voir dans l'outremonde, le mystique les voit dans ce monde-ci, et l'avantage que lui présente cette *anticipation visionnaire* des actions et œuvres personnifiées et symbolisées sous forme appropriée[46] consiste en ce qu'il peut, dès son vivant, sonder la qualité de ses tendances innées, mesurer la portée de ses progrès spirituels, corriger ses *malikât* et consumer par la

flamme du *dhikr* les comportements moraux nuisibles qui sont susceptibles de l'éloigner de la vision directe du Seigneur.

III. Remarques sur l'ajapâ indienne et le dhikr en Islam

Dârâ, louant la qualité excellente de l'*ajapâ* ou *hamsa mantra,* ajoute que celle-ci jaillit de toute créature, sans arrêt, et sans volonté aucune de sa part. Le verset qorânique (XVII : 44) « *Il n'est aucune chose qui n'exalte sa louange...* » serait aussi une allusion à cette exaltation universelle. Nous avons vu dans notre étude sur l'*ajapâ* que le *jîva* murmure sans arrêt le *hamsa,* c'est-à-dire la *so'ham* (lui je suis). En Islam aussi, nous apprend Lâhîjî[47], tous les atomes dont se compose l'univers exaltent et célèbrent perpétuellement la gloire du Seigneur. Le *tasbîh,* c'est-à-dire l'exaltation et la louange de Dieu, consiste à séparer Dieu de toute association qui lui serait étrangère : l'invocation « *Il n'y a de Dieu si ce n'est Dieu* » équivaut à nier tout-autre-que-Dieu et affirmer par là-même l'exclusivité sans partage de l'un et de l'unique. Tous les êtres, même les atomes les plus infimes de l'univers ont pour fondement ontologique l'être divin, et c'est Dieu qui s'est épiphanisé sous les formes de tous les êtres, c'est pourquoi ceux-ci l'exaltent et louent sa gloire, car en faisant la louange du Seigneur l'être loue et exalte l'attribut ou le nom dont il est l'épiphanie ; mais celui qui loue Dieu avec tous ses noms et ses attributs, n'est autre que l'homme. C'est lui seul qui a été créé à l'image de Dieu, lui seul est à même de comprendre et de connaître l'universalité des attributs et des noms divins. Donc, ajoute Lâhîjî, tous les êtres déclarent le « *anâ'l haq* » (je suis la vérité) du fait qu'ils tiennent leur existence de Dieu et que sans Lui ils ne seraient que pur non-être.

Considérons à présent dans les lignes générales, quelques aspects du *dhikr* et de la méthode *yogique.* En parlant de *Yoga* nous nous sommes référés allusivement au Yoga classique de Patañjali, ainsi qu'aux méthodes tantrico-yogiques dans leurs rapports avec la physiologie subtile de l'homme, telles qu'elles se dégagent des Upanisads yogiques auxquelles nous avons fait allusion tout au long de ce chapitre.

Le fait que Dârâ ait rapproché l'*ajapâ yoga* du *dhikr* islamique et de la forme de *Hû allâh* qui est une autre forme de la liturgie intériorisée est parfaitement justifié, et ceci pour les raisons suivantes :

1) Le *dhikr* est le souvenir de Dieu, l'antidote d'un mal, d'une maladie de l'âme qui n'est autre que notre inconscience et notre oubli du Pacte conclu à la pré-éternité (Qorân VII : 171 « *Ne suis pas votre Seigneur* »). En guérissant cette maladie par le miracle de la liturgie intériorisée, l'homme se souvient de Dieu et se libère de sa condition créaturelle. Dans le Yoga classique, ainsi que d'ailleurs dans toute la spiritualité indienne (Jainisme et Bouddhisme y compris), l'homme est sujet à la douleur universelle : « *Tout est douleur pour les sages* » (*duhkhameva sarvam*

vivekinah)[48] s'exclame Patañjali, et cette douleur provient de l'inscience (*tasya heturavidyâ*). L'inscience dans le Yoga comme dans le *Sâmkhya* procède de ce que l'intelligence se confond avec le pur Esprit (*purusa*). Vyâsa, le commentateur des *Yoga Sûtra*, explique que « la buddhi imprégnée de *vâsanâ* (imprégnations latentes, issues de l'inscience), n'arrive pas à accomplir le but de sa fonction qui est l'illumination de *purusa* ; (par conséquent), elle renaît de nouveau, investie de la même fonction, mais si elle accomplit sa fonction, dont le but consiste à révéler l'Esprit, (alors la *buddhi*) qui est libérée de sa fonction, et dont l'inscience a cessé, ne renaît plus, puisque les causes qui (suscitaient) les liens (de *karma*) sont inexistantes[50] ». Dans l'*Advaita*, l'ignorance, c'est la non-discrimination du non-soi (formes surimposées à âtman) d'avec le Soi, or cette inscience est homologable avec l'*oubli* dans la perspective islamique ; et de même que l'oubli est guéri par le souvenir de Dieu, de même l'inscience disparaît à la révélation du pur Esprit (*Yoga-Sâmkhya*). De même aussi que le souvenir de Dieu ne se réalise que par la discipline du *dhikr* ; de même la révélation du *purusa* et de la délivrance définitive ne s'effectuent dans le Yoga classique que par les huit membres du Yoga : 1) les réfrénements (*yama*) 2) les disciplines (*niyama*) 3) les postures du corps (*âsana*) 4) la régularisation du souffle (*prânâyâma*) 5) l'abstraction des sens (*pratyâhâra*) 6) la concentration (*dhâranâ*) 7) la méditation (*dhyâna*) et 8) l'Union (*samâdhi*)[51].

11) Le *dhikr* est l'intériorisation de la liturgie, la concordance entre les deux mouvements inspiratoire et expiratoire du souffle et les deux moitiés de l'invocation verbale de la première partie de la *shahâda*, comme *lâ ilâhâ illâ'llâh* (selon Dârâ, Hû et Allâh). Ceci n'est pas sans ressemblance avec la concordance du souffle et du rythme de la répétition verbale qui se rencontre dans le *hamsa-yoga :* par le *hakâra* (*Ha*) le souffle s'exhale, et il entre de nouveau par la *sakâra* (*Sa*). Mû par les deux mouvements du souffle, le *jîva* ne connaît point de repos, il monte avec le *Ha*, descend avec le *Sa* et répète sans cesse *hamsa, hamsa*. Dans le Yoga classique, où l'inspiration est, selon Vyâsa, l'entrée de l'air du dehors, et l'expiration est la sortie de l'air du poumon, le *prânâyâma*, qui est la non-existence des deux mouvements, se réalise lorsque les mouvements des deux sont arrêtés (*tayor gati-viccheda*)[52].

Dans l'*ajâpa* et le *dhikr*, c'est le rythme de la répétition verbale qui régularise le souffle et effectue une harmonisation des deux mouvements du souffle ; dans le Yoga classique, la régularisation se produit par le prolongement respectif du temps de l'expiration et de l'inspiration jusqu'au moment où le yogî arrive à suspendre et arrêter complètement le souffle.

Les rapports occultes entre le souffle et les états de conscience qui, dans le Yoga, sont le fondement même de toute la science du souffle, est implicitement admis dans le *dhikr*. La régularisation du souffle, dans le Yoga, harmonise les états mentaux (*vrtti*) et crée un climat favorable à la con-

centration. En Islam aussi, en extirpant toute pensée étrangère à Dieu par l'expiration et *lâ ilâha*, on y substitue immédiatement après par l'inspiration et *illâ'llâh*, l'unique pensée de Dieu. La répétition verbale accompagnée des deux mouvements inverses du souffle, provoque l'élimination systématique des pensées et produit l'unification de la conscience dont le contenu s'imprègne progressivement de l'unique présence de Dieu.

III) Les conditions du *dhikr :* les postures comme jambes croisées, mains sur les cuisses, etc. suggèrent la réglementation des postures corporelles, telle qu'on la trouve dans la méthode yogique, et peut-être y aurait-il dans ce cas une influence indienne ? Le retrait, l'abstraction des sens, la suppression des pensées et le repliement en soi-même qui en résulte, ainsi que la concentration et la méditation (*morâqiba*) sur le cœur par la visualisation des symboles, des images, ou la conceptualisation des formes et des figures, ne sont pas sans ressemblance avec les méthodes yogiques. Par exemple le *pratyâhâra* qui est un état d'abstraction des sens, c'est-à-dire un état dans lequel les sens sont désunis de leurs objets et où l'esprit imite aussi l'abstraction des sens qui se soustraient au flux incessant de l'activité sensorielle [53], correspond à ce que Najm Râzî définit comme la clôture des portes des perceptions sensorielles. La concentration sur le cœur nous suggère la méthode yogique de l'*ekâgratâ*, concentration sur un seul point, ou *dhâranâ*, qui est selon Patañjali la fixation de l'esprit sur un lieu ou un point unique [54], comme le nombril, le lotus du cœur (*hrdaya pundarîka*), le bout de la langue, ces lieux se référant aux centres subtils de l'homme. En Islam aussi le cœur est le centre subtil des théophanies de Dieu : la formule persane : « s'anéantir grâce à la puissance du *dhikr* et l'élimination des pensées » (*bitasarof-e dhikr wa nafy-e khâtir mahw gardad*) [55], suggère la méditation (*dhyâna*), qui est un courant de pensée unifiée (littéralement monotone — *ekatâna*) [56], c'est-à-dire, dit *Vyâsa*, un courant de pensée qui n'est point affecté par une autre pensée [57].

Ghazâlî, dans sa version persane du *Kîmîyâ-e Sa'âdat* [58] l'« *Alchimie de la Félicité* » envisage quatre degrés du *dhikr :* 1) le premier est la liturgie de la langue seulement, le cœur étant encore inconscient, absent ; ce *dhikr* n'a pas beaucoup d'effet, encore qu'il ait quelque utilité, vu qu'il est préférable de répéter le Nom de Dieu que de dépenser vainement son souffle en paroles inutiles ; 2) le *dhikr* est descendu dans le cœur, mais ne s'y est pas encore établi, il faut l'y fixer avec effort ; cet effort est nécessaire, sinon, nous dit Ghazâlî, le cœur s'égare dans son inconscience ; 3) le *dhikr* s'établit dans le cœur et en prend possession, de sorte qu'il faut un grand effort pour l'en séparer ; 4) le *dhikr* s'établit dans le cœur de l'invoqué (*madhkûr*) (Dieu) et en prend totalement possession ; le *dhikr* quitte à présent le cœur et il n'y reste que l'invoqué qui est Dieu lui-même ; le cœur se vide de tout-autre-que-Dieu, et ne contient rien si ce n'est Dieu lui-même ; ceci est le degré de l'amour (*'ishq*) et le degré de l'annihilation (*fanâ*) et du non-être. Le premier et le deuxième degré du

dhikr rappellent les efforts de l'*ekâgratâ*, concentration sur un seul point, et la *dhâranâ :* c'est l'effort du yogî pour *fixer sa pensée.* Le troisième degré rappelle la méditation (*dhyâna*), la pensée devenant un courant uniforme, non affecté par les états mentaux ; de même le *dhikr* s'établit dans le cœur, s'y enracine, et il faut de grands efforts pour l'en distraire. Le quatrième degré qui est l'annihilation peut correspondre au *samâdhi* qui comporte chez Patañjali plusieurs degrés, mais dont l'apothéose est atteinte dans l'*asamprajñâta,* le *samâdhi* sans support, sans semence.

Outre ces considérations, on peut trouver aussi des ressemblances dans les postures et les rites préliminaires comme les réfrénements (*yama*) qui consistent en la non-violence (*ahimsâ*), la vérité (*satya*), le non-vol (*asteya*), l'abstinence sexuelle (*brahmacarya*), le non-avarice (*aparigraha*)[59]. Les disciplines (*niyama*) telles que la propreté (*s'auca*), le contentement, (*samtos'a*), l'ascèse (*tapas*), l'étude de la doctrine de Yoga (*sva-dhâya*), qui est le livre du salut (*moksa-s'astra*), et enfin la méditation profonde sur *Îs'avara (Îs'vara-pranidhâna)*[60]. Les ablutions rituelles en Islam, les propretés corporelles et spirituelles, l'exemption des péchés et des contaminations du corps et de la pensée, les prières journalières sont comme les *niyama* et les *yama,* les préliminaires nécessaires de toutes les disciplines spirituelles, et concernent non seulement les soufis et les yogîs, mais tous les Musulmans et tous les Hindous. En Islam, c'est par le *dhikr* que commence la vraie spiritualité et c'est l'initiation qui nous investit du *dhikr ;* dans l'Inde, c'est après l'initiation du *guru* que l'on renaît à la vie spirituelle et que l'on devient *dvija* (deux fois né).

IV) L'initiation joue, de part et d'autre, un rôle essentiel. Nous avons suffisamment parlé de l'initiation en Islam, dans le symbolisme de l'arbre de la *walâyat,* et nous avons expliqué comment le maître spirituel qui a lui-même mûri le fruit de l'arbre de la *walâyat* en sème la graine dans le cœur du disciple ; nous avons dit les soins et les prévenances qu'il prend pour l'entretenir, ainsi que la persévérance et la continuité infaillibles des disciplines spirituelles du disciple pour nourrir et faire pousser cette plante jeune et délicate. Nous avons dit que tous les initiés puisent leur initiation à la Niche aux lumières de la prophétie qui est la Réalité mohammadienne, l'Esprit de la *walâyat.* Le Yoga aussi exige une initiation, et l'initiation que donne le *guru* au disciple équivaut à une seconde naissance, c'est pourquoi tout initié est deux fois né (*dvija*) ; cette seconde naissance dénote en outre, une mort sur un plan d'être inférieur et une renaissance à un mode d'être plus élevé. La filiation spirituelle se perpétue de maître à disciple en une chaîne ininterrompue. Mircea Eliade écrit : « La renaissance initiatique est définie par toutes formes de Yoga comme l'accès à un mode d'être non profane et difficilement descriptible, que les écoles indiennes expriment sous des noms différents : *moksa, nirvâna, asamskita*[61] ».

V) Le *dhikr,* ainsi que le Yoga, s'accompagne de phénomènes visuels, acoustiques et chromatiques : les formes préliminaires de Dieu que nous

décrit la *S'vetâs'.Up.* II, 11, et les phénomènes auditifs auxquels font allusion certaines Upanisads, ressemblent aux visions des soufis et aux théophanies dont ils bénéficient ainsi qu'aux sons mystiques et subtils qu'ils entendent en pratiquant le *dhikr.* Il ne s'agit pas naturellement d'identité de structure, mais ces phénomènes suggèrent, de part et d'autre, l'accès à des mondes subtils et des plans parapsychologiques ; ceux-ci se traduisent ainsi comme les signes indicatifs du progrès spirituel auquel est parvenu le yogî ou le soufi. Nous avons vu comment chez Najm Râzî, le soufi pratiquant le *dhikr* avait, pendant sa méditation, la vision de son âme ; il voyait se dérouler devant ses yeux tous les secrets de l'âme, actualisés par la puissance alchimique du *dhikr ;* en d'autres termes, les comportements moraux en puissance passaient à l'acte et révélaient les mystères innés de la psyché dont le commun des mortels ne prend connaissance qu'à la résurrection mineure. Ces pouvoirs extraordinaires et « miraculeux », on les retrouve ainsi chez les yogîs, comme pouvoirs surnaturels (*siddha*). Tout le chapitre III des Yoga Sûtra est consacré à ces pouvoirs. De même que le soufi se voit révéler toutes les puissances de son infraconscience par la puissance du *dhikr ;* de même le yogî exerçant le *samyama* c'est-à-dire conjointement le *pratyâhâra* (abstraction des sens), la *dhâranâ* (concentration) et le *samâdhi* (l'union) sur les *samskâra,* ces virtualités psychiques que sont les formes subtiles de toutes les impressions résiduelles issues des vies antérieures, aura la connaissance de ses vies antérieures. Patañjali dit « Par la vision directe des *samskâra* est réalisée la connaissance des vies antérieures[62] ». Ceci permet au yogî de parcourir le temps à rebours, de remonter aux origines du temps, et de prendre connaissance du point initial de sa transmigration, de même que de la qualité du *karma* accumulé dans le cyle des renaissances. Le *phénomène d'anticipation* et de pénétration dans des domaines occultes qui sont interdits aux profanes se retrouve dans les deux cas (indien et islamique). En Islam, la loi de *karma* n'est pas admise, le soufi fera actualiser par le *dhikr* ses comportements moraux, tributaires de la nature des actes emmagasinés virtuellement dans son âme de son vivant ; mais l'Inde admet le *karma,* et le dévoilement des puissances occultes de l'âme ne peut s'effectuer que dans la perspective du *samsâra,* et comme celui-ci est un prolongement indéfini de la personnalité humaine tributaire de tout un passé immémorial qui le suit comme une ombre, il ne pourra connaître son âme que dans la mesure même où il connaît les corps que son âme a revêtus dans le cycle des renaissances ; abstraction faite de cette différence essentielle qui sépare ces deux points de vue, le phénomène consistant à scruter les profondeurs et les abîmes de l'âme, se présente dans les deux traditions comme le résultat inévitable de l'ascèse, ainsi que comme une prise de conscience de l'hérédité psychique du mystique et tel un critère mesurant le progrès atteint dans la voie spirituelle. Les *siddha* des yogîs sont nombreux, nous ne nous sommes référés ici qu'à cette puissance surnaturelle qui permet au yogî, selon Vyâsa, de prendre connaissance des étapes de la

transformation de ses renaissances (*janma-parinâma-krama*) dans dix cycles cosmiques[63]. Ce pouvoir offre un rapport homologable avec les pouvoirs des soufis pour connaître les mystères de leur âme. Mais pareil aux disciplines spirituelles de l'Islam, le *Yoga* met en garde le yogî contre tout emploi abusif de ces puissances ; le yogî doit mesurer seulement ses progrès selon le critère de ces *siddha*, s'il en abuse, son progrès spirituel s'arrête du même coup et il devient un vil sorcier et un déchu ; car ces mêmes puissances qui naguère jalonnaient sa voie mystique, se présentent, au moment où il en abuse, comme obstacle à l'ascèse, comme une obstruction à tout progrès spirituel. Lâhîjî nous disait aussi que le soufi ne doit point s'attacher aux voiles lumineux du *Jour enténébré*, ni aux théophanies des œuvres, ni à celles des actes, ni à celles des attributs, mais doit aboutir à la théophanie de l'Essence qui est la fin dernière de toute discipline spirituelle.

VI) Un dernier point de rapprochement est que, de part et d'autre, les méthodes et les disciples spirituelles sont en connexion avec la physiologie subtile du corps humain.

Or les centres subtils de la physiologie mystique jouent aussi un rôle important en Islam. Dârâ Shokûh nous apprend dans son livre « Le Miroir de la Vérité »[64] que les trois centres de méditation sont localisés : 1) dans la poitrine sous la mamelle gauche, c'est-à-dire le *cœur physiologique (dil-e sanûbarî)* commun aux hommes et aux animaux, mais dont le sens ésotérique n'est connu que des initiés ; 2) dans le cerveau, et l'on désigne ce centre du nom de *cœur sphérique (dil-e moddawar)* ; quiconque s'y concentre sera immunisé contre tous les dangers, car ceux-ci n'y ont pas accès ; 3) le troisième centre s'appelle le cœur de nénuphar (*dil-e nîlûfarî*), il est situé à la base de la colonne vertébrale. La concentration se fait sur le cœur (cœur physiologique) ; c'est là que les Archétypes-Images du *mundus imaginalis* se dévoilent à l'œil du cœur. Cette visualisation des Archétypes du monde subtil est le prélude au *malakût* qui ne s'en sépare point ; le monde des Archétypes-Images est dans le *malakût*.

Les trois centres auxquels Dârâ fait allusion recèlent une influence indienne, mais c'est surtout dans la doctrine d'*'Alâoddawla Semnânî*[65] auteur soufi persan du quatorzième siècle de l'ère chrétienne, c'est-à-dire la doctrine des sept *prophètes de ton être* que nous trouvons des rapports homologables avec les centres subtils du Yoga tantrique. Ces centres subtils *latîfa* sont respectivement, 1) le *latîfa qalabîya*, l'organe subtil, le corps subtil acquis, dit l'Adam de ton être ; 2) le *latîfa nafsîya*, l'âme inférieure, blâmable (*nafs ammâra*) correspondant au Noé de ton être ; 3) le *latîfa qalbîya*, siège du Moi spirituel correspondant à l'Abraham de ton être ; 4) le *latîfa sirrîya* (le secret), centre de la transconscience correspondant au Moïse de son être ; 5) le centre de l'esprit, le *latîfa rûhîya* correspondant au David de ton être ; 6) le centre du mystère, le *latîfa khafîya* (Henri Corbin traduit ce dernier par le mot latin *arcanum*), organe qui reçoit l'inspiration du Saint-Esprit ; il correspond au Jésus de

ton être ; 7) le centre divin (*latîfa haqqîya*) qui correspond au Mohammad de ton être.

Ces sept *latîfa* sont homologués avec les cycles de la prophétie, qui commencent à partir d'Adam, le point initial de l'ascension du soleil de la prophétie, pour atteindre l'extrême pointe de son ascension dans le midi du sceau de la prophétie (*khâtim al-anbîyâ*) de Mohammad. L'homme progresse par ces centres : à chaque centre subtil, le mystique a des aperceptions chromatiques qui lui indiquent les progrès effectués. Sur le plan macrocosmique, ce sept centres sont homologués avec les sept sphères célestes. Semnânî, en se fondant sur le verset qorânique (XL : 53), distingue entre le temps du monde objectif (*zamân-e âfâqî*), qui est le temps homogène et quantitatif, et le temps psychique intérieur (*zamân-e anfosî*), qui est le temps qualitatif.

Nous ne pouvons pas nous pencher davantage sur ces doctrines qui débordent le cadre de notre étude. Qu'il nous suffise de dire qu'en dépit des différences de structure et de forme, les centres subtils dans l'Inde comme en Islam structurent les centres psycho-spirituels de la physiologie mystique de l'homme homologué avec le cosmos ; et le parcours des centres subtils, de même que les phénomènes visuels, chromatiques et auditifs qui leur correspondent, révèlent de part et d'autre l'ascension de la croissance spirituelle de l'homme pour atteindre dans l'Inde à l'harmonie divine de l'union de *S'iva-S'akti* et au statut du libéré-vivant qui en résulte nécessairement, et, en Islam, traversant les rangs inhérents aux points de l'ascension du soleil de la prophétie, parvenir au rang suprême du prophète Mohammad qui est la cime de la gnose, la « *séparation qui suit l'union* », la « *lucidité qui procède de l'annihilation* » et le point d'*équilibre* entre le *tashbîh* (théologie symbolique) et le *tanzîh* (théologie négative).

NOTES

1. *Ham.Up.* 14-15
2. *Pas'up. Up.* II, 2-5
3. *Ham-Up.* 10-13
4. *Pas'Up. Up.* II, 2-5
5. *Ibid.*
6. *Pas'up. Up* II, 2-5
7. *Var.Up.* V, 50-53
8. *Tris'Up.* 94-95
9. *Yogacûd.Up.* 36
10. *Sân-Up.* VI, 36
11. *Dars'Up.* 11-12, aussi *Tris'Up.* 62-5
12. *Yogakund. Up.* I, 67-73, I, 74-76
13. *Ibid.* I, 82-87
14. *R. Renou,* l'*Inde Classique,* p. 81
15. *Yogas'Up.* V, 5-16
16. *Yogacûd. Up.* 6-11
17. M. Eliade : *Yoga, immortalité et liberté*
18. *Ham. UP.* 6 commentaire de S'rî Upanisad Brahma-Yogin p. 243
19. *Yogakund. Up.* I, 42-48
20. *Yogas'Up.* I, 109-112
21. *Yogacûd.Up* 52-58
22. *Dhyân.Up.* 46-50
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Ham. Up.* 6
27. La *Nâdabindûpanisad,* 1-4 parlant de la forme grossière de Pranava (OM) (*vairâja-pranava*) l'identifie à un oiseau. La lettre *A* est l'aile droite du roi des oiseaux, la lettre *U* est son aile gauche, la lettre *M,* sa queue. Le demi-cercle, (*ardhamâtrâ*) sa tête, ses pattes sont les trois *guna* son corps est la vérité, *dharma,* son orteil droit, *adharma* son œil gauche.
28. *Yogas'* Up. V, 28-32
29. *Mirsâd.* p. 148
Nous nous sommes inspirés surtout de cette œuvre pour écrire ces quelques pages sur le *dhikr.*
30. *Ibid.* p. 149
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. Le *sakanjabîn* est un sorbet fait avec le mélange du vinaigre et du sucre.
34. *Ibid.* p. 149
35. *Ibid.* Voir aussi H. Corbin : *Trilogie Ismaélienne,* Téhéran 1961, pp. 892-4, Première partie.
36. *Asfâr,* vol. IV, p. 201
37. *B.G.* XV, 1-4
38. *Mirsâd,* p. 155
39. *Ibid.*
40. *Mirsâd,* pp. 150-152, 156-158
41. *Ibid.* p. 157
42. *Ibid.* pp. 160-165
43. *Ibid.* p. 161
44. *Ibid.* p. 162
45. *Ibid.* p. 165
46. *Sha. G.R.* p. 522
47. *Sha. G.R.* p. 369
48. *X.S.* II, 15
49. *Y.S.* II, 24
50. *Vyâsabhâsya* II, 24
51. *Y.S.* II, 29
52. *Vyâsabhâsya* II, 49
53. *Y.S.* II, 54
54. *Y.S.* III, 4
55. *Mirsad,* p. 157
56. *Y.S.* III, 2
57. *Vyâsabhâsya* III, 2
58. Ed. de Téhéran 1330, pp. 205-206
59. *Y.S.* II, 30
60. *Y.S.* II, 32
61. M. Eliade : *op. cit.* p. 20
62. *Y.S.* III, 18
63. *Vyâsabhâsya* III, 18
64. *Risâla-ye Haqnomâ,* pp. 5-6
65. H. Corbin : *Physiologie...* pp. 240-41

III

LES QUATRE MONDES

(Dârâ Shokûh, chapitre VII)

Dans ce chapitre, Dârâ discute de la hiérarchie ontologique de l'univers considéré sous l'aspect de mondes hiérarchisés. Il dit que selon certains soufis ces mondes sont au nombre de quatre : le *nasût*, le monde humain, le *malakût*, le monde des Ames immatérielles, le *jabarût* le monde des Noms et des Attributs divins, ou monde des pures Intelligences, et le *lahût*, le monde de l'Essence divine. D'aucuns, ajoute-t-il, les considèrent comme étant au nombre de cinq et ajoutent le monde des *Archétypes-Images* (*'âlam-e-mithâl*). D'autres encore identifient celui-ci avec le *malakût* et en arrivent à une division quaternaire.

Selon les Indiens, l'*avasthâtman* ou état d'âtman se divise en quatre : le *jâgrat* (l'état de veille), le *svapna* (l'état de rêve) le *susupta* (l'état de sommeil profond) et le *turîya* qui est l'état inconditionné d'âtman.

Jâgrat correspondrait (*monaseb ast*) selon Dârâ au *nâsût*, *svapna* au *malakût*, et *susupta* serait conforme au *jabarût*, dans lequel les images des deux mondes, de même que la distinction du « Moi » et du « Toi » disparaissent, soit qu'on ait les yeux fermés, soit qu'on les ait ouverts. Rares sont, dit Dârâ, les mystiques des deux communautés qui ont réalisé cet état. Il cite la fameuse parole de Ostad Abol Qâsim al-Jonayd Baghdâdî (297/910), célèbre soufi qui aurait dit : « Le Soufisme consiste en ce que l'on puisse s'asseoir (méditer) un instant sans préoccupation mentale (*tîmâr*) ». Le mot " *tîmâr* " en persan signifie souci, chagrin, il dénote dans ce contexte la préoccupation mentale. A la question de *Shaykh-al-Islam* quant au sens de cette phrase, Jonayd répond que par Soufisme il entend : « trouver sans chercher et regarder sans voir ». Rester sans préoccupation mentale équivaut à l'annihilation des images issues et des mondes du *nâsût* et du *malakût*.

Ensuite Dârâ cite quelques beaux vers de Jalâloddîn Rûmî, le fameux auteur du *Mathnawî*, qui dénotent l'annihilation de la pensée dans l'objet de la méditation. Rûmî dit : « Si tu tiens à le retrouver, abstiens-toi donc un instant de le chercher ». Ce vers révèle, pensons-nous, la passivité de la pensée dépouillée de son contenu et apte à refléter la réalité divine.

Le second vers : « Si tu tiens à le connaître, reste un instant sans le connaître », renforce le sens du verset précédent et signifie que la non-

connaissance équivaut à l'extinction des catégories de l'entendement qui, purifié jusqu'à l'absence, s'identifie essentiellement avec son objet et devient non-pensée.

Ensuite viennent quelques autres vers de Rûmî qui expriment l'ambivalence paradoxale de l'état de celui qui est parvenu à l'union suprême, envisagée comme un équilibre des extrêmes. « Si tu cherches le mystère (de son Essence) tu seras éloigné de ses apparences, si tu cherches ses apparences, voilé seras-tu de son Essence. Mais si tu te libères et de l'Essence et des apparences, alors étends tes jambes à l'abri de sa protection ». Se libérer et de l'Essence et des apparences veut dire voir l'Un dans le multiple et le multiple dans l'Un. C'est l'état de la gnose suprême qui est la station de la « *séparation qui suit l'union* » (*farq-e ba'd al-jam'*). C'est aussi l'état de celui qui voit le *tanzîh* (théologie négative) dans le *tashbîh* (théologie symbolique) et le *tashbîh* dans le *tanzîh*. Quiconque est devenu le Centre (*qiblah*) situé entre l'Orient de l'ésotérique et l'Occident de l'exotérique, se libère des deux extrêmes de l'Essence et des apparences de sorte qu'il voit les apparences dans l'Essence, et celle-ci dans celles-là. Cette personne seule a la sainte protection de Dieu.

Les vers de Rûmî semblent faire allusion, pour autant que nous le sachions, à l'annihilation dans l'Essence divine et à la persistance en Dieu, mais Dârâ les interprète comme l'annihilation dans le monde des pures Intelligences (*jabarût*). Ce dernier est d'ailleurs considéré, selon Dârâ, comme le degré de l'unité absolue (*ahadîya*), et non le degré de l'unité-plurale (*wâhdîyah*) tels que l'entendent tous les auteurs soufis. Quant à la valeur de ces identifications, nous en parlerons plus bas, lorsque nous essaierons de comparer les mondes islamique et indien.

Le *turîya*, nous dit Dârâ, correspond au monde du *lâhût* qui est l'Essence et la réalité totalisant les autres mondes inférieurs.

Le voyage spirituel et *vertical* de l'homme depuis le *nâsût* jusqu'au *lâlût* marque le parcours de l'*arc d'ascension* (*qaws-e so'ûdî*), et représente un progrès spirituel (*taraqî*), tandis que l'*arc de descente* (*qaws-e nozûlî*), ajoute Dârâ, s'effectuant à partir de la vérité suprême, implique les descentes ontologiques depuis le *lâhût* jusqu'au *jabarût*, de celui-ci jusqu'au *malakût* et de ce dernier jusqu'au *nâsût*. C'est en vertu de ces raisons, dit-il, que certains soufis ont envisagé le degré de descente en quatre étapes et d'autres en cinq (y ayant ajouté le monde des Archétypes-Images).

Tels sont les renseignements que nous fournit Dârâ sur ce problème capital de l'ontologie hiérarchique des mondes islamiques et de leur homologue indien.

I. La hiérarchie ontologique des mondes en Islam

Il existe une abondante littérature traitant des mondes hiérarchisés dans le Soufisme ; la richesse des renseignements fournis et le nombre variable de plans d'univers rendent la tâche assez difficile, car il convient de pou-

voir situer la perspective de Dârâ Shokûh dans un vaste ensemble, qui varie selon le choix des auteurs. Mais quelles que soient les différences il s'agit dans tous les cas d'une vision verticale du monde, d'un ensemble organique qui s'ordonne autour des deux notions identiques dans leur essence.

Sur le plan divin nous trouvons l'origine première, que les soufis désignent sous le nom de *mabda'*, source primordiale qui est au niveau de l'Essence, et à partir de laquelle s'opèrent les descentes ontologiques, pour aboutir finalement au monde des phénomènes sensibles (*nâsût*) où se trouve l'homme, conçu à l'image de Dieu. L'homme est l'*homologue* terrestre du Nom « *Allah* » c'est-à-dire qu'il est l'épiphanie totale et complète de tous les noms et attributs divins, et qu'il intègre toutes les descentes ontologiques. C'est pourquoi on l'appelle aussi « l'Etre totalisant tous les degrés » (*kawn-e jami'*).

A ce mouvement de descente, s'oppose, sur le plan humain, le mouvement de retour à l'origine (*ma'âd*) qui s'originant dans l'homme (homologue terrestre de *mabda'*), monte par degrés les échelons de l'arc ascensionnel et débouche finalement sur la source première. Ces deux mouvements inversés de descente et d'ascension complètent le cycle de l'être de sorte que le point final (*ma'âd*) du retour rejoint le point initial (*mabda'*) de la descente. Mais, tandis qu'à la création, c'est Dieu qui est la source et l'origine première de la descente, dans le mouvement inverse du retour, c'est l'homme qui sera le point initial du retour, et la consommation du cycle de l'être équivaudra à la conjonction des deux points, final et initial, du cercle de l'existence.

Cette pluralité des mondes superposés a, en outre, une autre implication importante : à partir du *jabarût* et jusqu'au *nasût*, les mondes verticaux qui s'échelonnent sont envisagés à la manière d'une série de miroirs superposés, où chaque miroir est en même temps que l'épiphanie actuée (*tafsîlî*) des réalités contenues dans son principe immédiatement supérieur, le *principe illuminant* ou le plan virtuel (*ijmâlî*) du monde qui lui est immédiatement inférieur.

Le *jabarût* se reflète dans le *malakût*, lequel se reflète dans le monde des Archétypes-Images et celui-ci dans le *nâsût*, et par conséquent dans l'*Etre total* ; c'est-à-dire l'homme, lequel reflétant les réalités du *malakût*, totalise en même temps par un symbolisme inverse tous les mondes supérieurs, de sorte que le *nâsût* est l'épiphanie du monde des Archétypes-Images, comme celui-ci est l'épiphanie du *jabarût*, et ce dernier l'épiphanie du *lâhût*.

Le symbolisme des miroirs superposés crée selon l'expression de Baudelaire un « clavier de correspondances » entre les différents mondes hiérarchisés et fait en sorte que tous les mondes se symbolisent les uns les autres. De plus, *l'arrangement étagé* des plans d'univers, du fait des correspondances qui les lient, rend possible un *ta'wîl*, c'est-à-dire un passage des formes extérieures aux réalités intérieures, voire un passage ascension-

nel d'un plan d'univers à un autre plan plus élevé, et de ce dernier au plan qui lui est immédiatement supérieur, et ainsi de suite. Cette pénétration dans l'essence des choses, à partir des apparences et des voiles qui deviennent de plus en plus subtils proportionnellement à l'acte de pénétration, est ce que la gnose islamique désigne comme *ta wîl*, c'est-à-dire « *l'herméneutique spirituelle* » — qui ne peut s'effectuer que dans la perspective d'une correspondance universelle des mondes hiérarchisés.

Le passage de l'exotérique (*zâhir*) à l'esotérique (*bâtin*), de la métaphore (*majâz*) à la vérité spirituelle (*haqîqat*), de même que des formes symbolisées aux réalités que celles-ci représentent, suppose donc un plan de correspondance des réalités se symbolisant les unes les autres ; c'est en vertu de ces correspondances aussi qu'à l'herméneutique du Qorân, conçu comme un *tanzîh* (descente des Révélations positives et littérales), on oppose un *ta wîl* c'est-à-dire un retour aux origines, mais ce retour s'amplifiant dans le sens de l'intériorité, s'effectue suivant les plans ascendants des univers de plus en plus élevés, passe de profondeur en profondeur, chaque sens éxotérique revêtant un sens ésotérique, lequel à son tour a un sens ésotérique plus subtil, et ainsi de suite jusqu'à l'essence même des réalités.

La hiérarchie des univers étagés suppose aussi, sur le plan de la descente, une différenciation croissante des déterminations *ta 'ayyonât*. Lâhîjî se prononçant sur la subtilité des mondes hiérarchisés nous apprend que plus un monde est subtil, moins il est déterminé et moins seront perceptibles les distances qui opposent origine et retour à l'origine, pré-éternité et post-éternité, et plus facile sera-t-il aussi de participer là aux dévoilements mystiques. Un jour du monde des Archétypes-Images équivaut à une année du monde matériel (*nâsût*) ; tandis qu'un jour du *malakût*, équivaut à mille années du *nâsût* et qu'un jour du *jabarût* est égal à cinquante mille ans du *nâsût*. En revanche la durée du degré de l'unité absolue (*ahadîyat*) ou de l'Essence divine (*dhât*) est intemporelle et éternelle par rapport à notre monde contingent soumis aux conditions spatio-temporelles [1].

L'abolition progressive des déterminations décroissantes, selon que l'on monte les degrés étagés des plans d'univers, ainsi que la multiplicité croissante des déterminations existentielles, suivant qu'on les descend, indique que du *jabarût* au *nasût* les descentes ontologiques se différencient et se matérialisent progressivement pour aboutir à la condition de l'homme, synthèse totalisant tous les univers, tandis que sur l'arc d'ascension, c'est l'opération inverse qui a lieu : plus on s'élève dans la hiérarchie de l'être, plus les mondes qui en symbolisent les plans seront subtils, et moins ils seront déterminés.

Le nom de ces mondes varie selon les auteurs. Ibn'Arabî, de même que beaucoup d'autres tels que Qaysarî, ou Lâhîjî, distingue les « cinq présences divines » ; d'autres, comme Nasafî, acceptent une division tripartite.

Sohrawardî (549/1155), grand philosophe iranien, fondateur de la « Théosophie orientale » (*Hiqmat al-Ishrâq*), distingue quatre univers :

1. Les lumières victoriales, *anwârqâhira*, Intelligences Chérubiniques.
2. Les lumières régentes, *anwâr espahbadîya*, Anges-âmes des Cieux ou des hommes.
3. Le double, *barzakh*, des Cieux et des Eléments.
4. l'Intermonde, ou monde des Archétypes-Images[2].

Les cinq présences distinguées par Ibn'Arabî[3] sont les suivantes :

1. *Hazrat al-dhât*, plan de l'Essence absolue, monde du *lâhût*, monde du Mystère absolu (*'âlam al-ghayb al-motlaq*)
2. *Hazrat al-sifât*, plan des Noms et des Attributs, monde des pures Intelligences (*arwâh jabarûtîya*)
3. *Hazrat al-af'âl*, plan des Opérations et des Energies divines, *malakût*, monde des Ames immatérielles (*arwâh malakûtîya*).
4. *Hazrat al-mithâl wal-Khayâl*, monde des Images-Archétypes et de l'imagination.
5. *Hazrat al-hiss*, monde sensible ; également, *'âlam al-molk* et *nâsût*.

Les cinq présences de Lâhîjî sont expliquées de la façon suivante :

1. Le monde de l'Essence, qui est le *lâhût*, l'Ipséité du mystère (*howwîyat ghaybîya*), le mystère inconnu, le mystère des mystères, la vérité des vérités, la fin des fins, et l'unité absolue. Ici l'Essence (*dhât*) et l'unité absolue (*ahadîyat*) sont mis au même niveau alors que d'aucuns les distinguent, comme nous l'avons déjà vu au chapitre I.
2. Le monde des Noms et des Attributs, le *jabarût*, l'Intermonde des Intermondes (entre l'Essence et le *malakût*). Le confluent des deux océans, le monde enveloppant les essences (*mohît-e-'ayyân*), *qâb-al-qawsayn*. « La distance des deux arcs », le degré de l'unité-plurale (*wâhidîyat*), la Nuée (*'amâ*).
3. Le monde des Esprits ou des Ames immatérielles, le monde des Energies divines, le monde de l'Impératif divin, le monde de la suzeraineté (*robûbîyat*).
4. Le monde de la visibilité (*shadâdat*), le monde sensible (*'âlam-e molk*)
5. Le monde du *nâsût*, qui est le monde intégrant tout, ainsi que la cause finale et la dernière descente ontologique : c'est-à-dire l'épiphanie complète et actuée des Noms et des Attributs divins, qui est l'homme.

Les trois premiers sont invisibles, et le *mundus-imaginalis* est situé entre le monde des phénomènes sensibles et le *malakût*, et en raison de son état intermédiaire, il participe aux conditions des deux.

L'ordre de Lâhîjî est légèrement différent de celui d'Ibn 'Arabi, il intègre le monde des Archétypes-Images dans le *malakût* et ajoute le monde du *nâsût* comme entité totalisant tous les mondes, puisqu'il reflète le *malakût*, qui est l'épiphanie du *jabarût*, et ce dernier, l'épiphanie de l'unité absolue.

La division quaternaire de Dârâ correspond plus ou moins à l'ordre

d'Ibn 'Arabî et de Lâhîjî, sauf qu'il intègre le monde des Archétypes-Images dans le *malakût*, et au lieu de *hazratal-hiss* (le monde sensible) d'Ibn 'Arabî, nous parle du *nâsût*, le monde humain qui synthétise toutes les descentes ontologiques. Considérons maintenant ces mondes en détail.

1. Le monde de l'Essence (lahût)

C'est le monde de la pure Essence, de l'Ipséité divine, de la négation de toute négation (*nafy-e nafy*[4]). D'aucuns le placent comme Lâhîjî au même niveau que l'unité absolue, d'autres, comme Qaysarî[5], distinguent l'unité absolue de l'Essence pure. Dans ce cas, l'unité absolue correspondra à la plus subtile d'entre toutes les déterminations et sera la négation de tous les Noms et Attributs ; tandis que l'Ipséité divine sera la négation de cette négation. L'Essence est symbolisée par l'occultation du « *Trésor Caché* », alors que l'unité absolue est le degré où l'Essence est présente à elle-même et se contemple Soi-même. Ceci est selon Âshtyânî, dans son commentaire du Qaysarî, l'union nuptiale (*tanâkoh*) de l'Essence et des Noms universaux, lesquels, grâce à la présence indistincte et unique de Dieu, sont occultés par l'Amour de l'Essence pour elle-même dans la Connaissance de l'Essence pour Soi-même. Dans ce degré le connaissant et le connu, le voyant et le vu se confondent dans l'unité indivise de l'Essence. En revanche, le degré de l'unité-plurale serait le mariage des Noms divins et des Archétypes qui les épiphanisent. C'est le degré où tout *nom* pour se manifester exige une épiphanie : le connaissant aspire à une épiphanie : le connu ; le puissant aspire à ce qui lui servira d'épiphanie : la puissance. L'Essence a besoin pour se manifester distinctement (*zohûr-e tafsîlî*) d'une épiphanie, de même que celle-ci aspire à un *manifestant* afin d'apparaître à l'être. Ceci est dit aussi le degré de *tashbîh* (la théologie symbolique) symbolisé aussi par cette phrase du *hadîth qodsî* : « J'ai créé la création afin de me connaître en elle », alors que le degré de l'unité absolue correspond à : « J'ai aimé à être connu » (l'Amour de l'Essence pour elle-même) ; et le Trésor Caché lui-même, symbolise l'occultation de l'Ipséité divine[6].

2. Le monde des pures Intelligences (jabarût)

C'est le degré de l'unité-plurale, le mariage des Noms et des Archétypes ; c'est aussi le degré des Archétypes, des Essences-fixes, ou la seconde théophanie ; la deuxième détermination selon Qaysarî, mais la première selon Lâhîjî[7]. On le considère, aussi, comme l'Intermonde des Intermondes, c'est-à-dire le degré intermédiaire entre la nécessité essentielle (*wojûb*) et la possibilité (*imkân*) ; c'est encore le degré de l'Intellect premier, de l'Esprit suprême, de la Réalité mohammadienne. En tant qu'Intellect premier, il contient toutes les Intelligences.

Pour Nasafî[8], le *jabarût* est l'essence du *molk* et du *malakût*, il est le livre virtuel et synthétique (*ijmâlî*), tandis que les deux autres en sont les

livres actués et développés (*tafsîlî*) ; ou encore, il affirme que les *quiddités* des réalités sensibles et intelligibles, les simples, les composés, les substances et les accidents existaient tous dans le *jabarût*, mais d'une façon virtuelle et en puissance, ne s'y distinguant pas objectivement, et c'est pourquoi il est symbolisé par l'encre de la Plume (*Qalam*)[9].

Dârâ, à l'encontre de tout ce qui vient d'être dit, nous affirme dans son traité (*Risâla-ye Haqnomâ*)[10] que le *jabarût* est le monde nécessaire, le monde de l'unité absolue et de la Majesté, et que ceux qui s'y réfèrent comme au monde des Noms et des Attributs se sont trompés, car ils n'ont pas compris les vérités qui se cachaient dans ce monde. « Si le monde des Noms et des Attributs se trouve être inclu dans le degré du monde (manifesté), il doit être donc contenu dans le *malakût*, et s'il s'épiphanise dans le monde sensible, il doit être au-dedans du *nâsût*, sous quelque aspect qu'on veuille bien le considérer. Dire que le monde des Noms et des Attributs est identique au *jabarût* serait erroné[11] ».

Ces affirmations sont contraires à tous les textes que nous avons consultés. Dârâ place le *jabarût* au même niveau que le degré de l'Essence et de l'unité absolue, alors que tous les soufis s'accordent à considérer ce monde comme celui des pures Intelligences, c'est-à-dire le monde des Essences-fixes et le degré des Noms et des Attributs.

3. Le monde des Ames immatérielles (malakût)

Selon Hadî Sabzevârî, philosophe iranien du 19e siècle, le *malakût* se réfère, dans son acception la plus large, au monde du Mystère (le monde spirituel), mais, dans son sens particulier, n'est que le monde des Archétypes-Images, dit « aussi le *malakût* inférieur[12] ».

D'après les textes des auteurs soufis que nous allons citer plus bas, le monde des Archétypes-Images se trouve dans le *malakût* et celui-ci contient toutes les réalités inscrites sur la « Table Gardée » (*Lawh-al-mahfûz*). Ontologiquement, le *malakût* correspond à l'Ame universelle, ou monde spirituel des Esprits et des Ames immatérielles, immédiatement inférieur au *jabarût*. Celui-ci nous dit Nasafî, désirait un miroir pour y contempler sa beauté et voir ses attributs. Il s'épiphanisa et passa de la puissance à l'acte, et du mode virtuel et synthétique au mode actué et analytique. Par cette actuation des réalités virtuelles incluses dans le *jabarût* la Sphère première apparut, et de l'Intellect prirent naissance les Intelligences, les âmes, les natures, constituant ainsi la Sphère première (*malakût*), laquelle aussi passa de la puissance à l'acte et produisit les sphères, les étoiles et les éléments. Ceux-ci constituèrent le monde des phénomènes (*'âlam-e molk*)[13]. Le *malakût* est le miroir du *jabarût* de même que le *molk* est le miroir du *malakût*. Le *jabarût* est l'essence du *molk* et du malakût et ces derniers en sont les épiphanies ; du *jabarût* et du livre synthétique virtuel, le *malakût* et le *molk* sont les livres actués et développés ; le *jabarût* est la semence, les deux autres sont les arbres ; et les pierres, les plantes et les animaux sont les fruits de cet arbre[14].

Le *malakût* représente le degré actualisé des réalités incluses dans les Essences-fixes, de même que le *Qalam* (la plume), symbolisant l'Intellect premier, inscrit sur la Table Gardée les lettres et les mots qui manifestent les réalités spirituelles du monde ; cette inscription équivaut à l'actuation des potentialités contenues dans le *Qâlam*, et c'est pourquoi le *malakût* est dit être *l'ombre et l'épiphanie du Jabarût* [15].

Le monde des Archétypes-Images se trouve dans le *malakût*, c'est-à-dire que ses formes sont en correspondance avec les Formes intelligibles, inscrites sur la Table Gardée, c'est à cause de cela que certains auteurs soufis comme Nasafî et Lâhîjî ne lui confèrent pas un rang séparé et distinct dans leur division des mondes hiérarchisés ; tandis que d'autres comme Ibn 'Arabî lui accordent un rang inférieur au *malakût* et supérieur au *molk*. Lâhîjî aussi le place au même niveau ; d'autres, comme Sabzewârî, on Kâshânî, distinguent un *malakût* supérieur et un *malakût* inférieur qu'ils identifient avec le monde des Archétypes-Images. Dârâ, lui aussi, dans son traité, « *Miroir de la Vérité* », place le *mundus-archetypus* dans le *malakût*, mais à un degré inférieur à celui-ci.

Le monde des Archétypes-Images est au *malakût* ce que l'imagination conjointe (*khayâl motasil*) est à l'imagination autonome, séparée (*monfasil*), laquelle, dans un sens étendu, embrasse le *malakût* entier, de même qu'il s'étend au niveau du *jabarût* dans le symbolisme de la Nuée sombre (*a'mâ*) qu'Ibn 'Arabî considère comme l'acte théophanique de l'imagination créatrice.

Le monde imaginatif est contigu au *malakût*, et il est en continuité avec celui-ci. Considérons maintenant, pour mieux comprendre ces rapports, le monde des Archétypes-Images.

4. Le monde des Archétypes-Images ('âlam-e mithâl)

Sohrawardî [16] désigne ce monde du nom de huitième climat où se trouvent les cités merveilleuses de *Jâbalqâ* et de *Jâbârsâ*, de même que *Hûrqalyâ* (les sens symboliques de ces cités sont décrits aux chapitres XI et XII sur la résurrection).

Voici ce que nous dit 'Abdorrzzâq Lâhîjî [17] (ob. 1072/1662), l'auteur persan du « *Gohar-e Morâd* » (Le Joyau du Désir) :

« Les théosophes orientaux et les soufis sont d'accord pour admettre qu'il y a entre le monde intelligible (*'âlam-e aqlî*) qui est le monde de Réalités pures et le monde sensible qui est le monde de pures entités matérielles un autre monde dont les habitants possèdent figures et étendue, sans qu'ils aient (pour autant) un corps matériel. Il s'ensuit donc que les Réalités pures sont dépourvues de matière et d'étendue, tandis que les réalités matérielles pures sont revêtues de matière et d'étendue. Les habitants de cet (intermonde) sont dépourvus de matière, mais revêtus d'étendue comme les formes imaginatives (*sowar-e khayâlîya*). Mais alors que les formes imaginatives ont leur réalité dans l'esprit (*dhihn*) et non dans le

monde objectif, le monde des Archétypes-Images a une réalité objective à l'extérieur.

« Ce monde est intermédiaire entre deux univers, car en raison de sa séparation de la matière, il est en correspondance avec le monde des Réalités pures et du fait qu'il est revêtu d'étendue et de figures, il ressemble au monde des réalités matérielles. Chacun d'entre les êtres appartenant à chacun des deux mondes, a un archétype (*mithâl*) en ce monde intermédiaire. L'existence d'un être pur (séparé de matière) se réalise en cet intermonde en vertu d'une descente par laquelle il reçoit le revêtement d'étendue et de formes ; et l'existence d'un être matériel en ce monde s'effectue par la voie d'une ascension (*bar sabîl-e taraqî*) qui la démunit de matière et de certaines nécessités de celle-ci comme la localisation.

« On appelle encore ce monde le monde des Archétypes et de l'imagination disjointe (*khayâl-e monfasil*), et aussi un Intermonde. Il arrive parfois qu'un être appartenant au monde « *archétypique* » puisse s'épiphaniser en ce monde matériel, et puisse aussi y être saisi par les organes sensoriels. Les corps polis à l'excès et transparents du monde matériel tels que le miroir, l'eau, l'air, sont le lieu d'apparition des êtres appartenant au monde des Archétypes-Images de même aussi l'imagination de l'homme qui en est l'épiphanie. Les images réfléchies sur les miroirs et les formes imaginatives sont tous les êtres du *monde imaginal*, qui se manifestent à nous dans les lieux d'apparition tels que les miroirs et l'imagination. Il en est de même des formes que l'homme voit en songe ; les anges, les *jin*, et les démons sont aussi les êtres appartenant au monde des Archétypes, qui se rendent visibles pour certains en des épiphanies telles que l'air et l'eau » [18]. Les caractéristiques de ce *monde imaginal* nous révèlent les traits suivants :

a) C'est un monde intermédiaire entre le *malakût* des esprits séparés de matière et le monde visible des phénomènes sensibles. Ce monde étant intermédiaire participe à la nature des deux. C'est en vertu de cette fonction ambivalente que Mohsin Fayz Kâshânî (ob. 1091/1680), célèbre soufi persan, le considère comme un monde à double dimension, puisqu'il ressemble par chacune de ses dimensions au monde auquel il correspond [19] ; selon Qaysarî, ce monde étant intermédiaire, diffère nécessairement des deux, ou plutôt, il a forcément deux dimensions, car chacune d'elle symbolise l'univers auquel elle correspond [20]. L'esprit, pour apparaître à la vision du cœur, descend en ce monde et s'y revêt de formes et d'étendue, les données sensibles aussi s'y transmuent en symboles par l'organe de l'imagination théophanique. C'est pourquoi 'Abdorrazzâq Lâhîjî nous dit que c'est dans ce monde que « se matérialisent (subtilement) les accidents, et se corporalisent les résultantes des actes [21] ».

Selon Fayz Kâshânî [22], c'est en ce monde que s'élèvent en leur ascension spirituelle ceux qui se spiritualisent, après qu'ils se sont dépouillés des formes naturelles et revêtus de formes épiphaniques ; et c'est aussi en ce monde que les esprits parfaits apparaissent sous formes imaginatives ; en

lui « que se corporalisent les esprits et que se spiritualisent les corps et se personnalisent les comportements moraux et les actions accomplies, de même que les idées y apparaissent sous des formes qui leur correspondent[23] ».

Cet intermonde qui participe à la nature des deux mondes est le « *lieu* » où se transmuent en symboles les perceptions sensibles où descendent les idées[24]. Dans un sens large, cet Intermonde contient les cités merveilleuses de *Jâbalqâ*, située du côté oriental, tournée vers les réalités spirituelles et de *Jâbarsâ*, du côté occidental, c'est-à-dire l'intermonde ultérieur à notre monde où vont les âmes après la mort, où sont symbolisés les comportements moraux actualisés qui existaient en puissance dans l'âme.

Hûrqalyâ s'y trouve aussi, et à propos de *Hûrqalyâ* le commentateur persan de Sohrawardî, Qotboddîn Mahmûd Shîrâzî nous apprend dans son commentaire du « Livre de la Théosophie Orientale » que *Jâbalqâ* et *Jâbarsâ* sont les deux cités appartenant au monde des éléments du monde des Archétypes-Images alors que *Hûrqalyâ* se trouve dans les cieux de ce même monde[25].

L'idée d'un intermonde dans lequel les archétypes de tous les phénomènes sensibles existent, suppose l'existence subtile des formes symboliques immatérielles en même temps que pourvues de formes et d'étendue. C'est pour expliquer la qualité paradoxale de ces formes démunies de matière et dépourvues de lieu et de substrat, jouissant toutefois d'une réalité objective indéniable que Sohrawardî les qualifie du nom d'« images suspendues » (*sowar al-mo'alaqa*). Ceci nous amène à étudier la qualité épiphanique de ces formes subtiles.

b) Les formes perçues dans ce monde par l'imagination sont comparées aux images réfléchies dans le miroir, puisque, nous dit Sohrawardî : « les images vues dans les miroirs et les formes imaginatives ne sont pas empreintes (ni dans le miroir, ni dans l'imagination), mais sont des corps en suspens[26] ». L'imagination de l'homme, de même que les formes polies à l'excès, les miroirs, les eaux diaphanes, sont les lieux d'épiphanie de ces images en suspens. Ce caractère nettement épiphanique des formes subtiles révèle l'importance primordiale de la faculté imaginative de l'homme ; cette faculté est conçue à la manière d'un miroir et elle est contiguë au *malakût*, dont elle reçoit sa lumière. Le rapport de l'imagination conjointe à l'imagination disjointe crée une continuité sans solution entre les deux plans d'être, et permet à l'imagination humaine de rejoindre le monde des Archétypes-Images, et de déboucher sur le *malakût*. Envisageons à présent les rapports des deux catégories d'imagination.

c) Les auteurs soufis distinguent comme nous avons vu au chapitre I, une imagination captive conjointe et une imagination autonome, disjointe. Moshin Fayz dit : « Il n'y a pas d'être sensible ou intelligible qui n'ait un archétype (*mithâl*) déterminé en cet Intermonde, et ce monde est au macrocosme ce que l'imagination est au microcosme humain ; et dans ce monde, ce dont la perception dépend du pouvoir mental (*qowwa*

al-damaghîya) est dénommé l'imagination conjointe, mais ce dont la perception ne dépend pas de cette condition, s'appelle l'imagination disjointe[27] ».

Ce passage éclaircit fort bien le rapport de ces deux imaginations : l'imagination macrocosmique, c'est le *malakût*, alors que son homologue inférieur n'est que le monde des Archétypes-Images ; d'autre part la faculté imaginative est consubstantielle au monde des Archétypes-Images, et elle est liée au *malakût* dont elle reçoit sa lumière, selon Qaysarî, « à la façon des ruisseaux et des fleuves débouchant dans la mer, et comme les hautes fenêtres par lesquelles pénètrent dans la maison les rayons de lumière[28] ».

C'est en passant par l'imagination conjointe que le mystique rejoint le *barzakh absolu (malakût)* et aboutit au monde des Ames immatérielles et de ce monde-ci parvient au monde des Essences-Archétypes, puis y prend connaissance de son Essence-Archétype propre. Le passage au monde des Archétypes-Images s'effectue pour beaucoup pendant le songe et leur âme voyage dans ce monde subtil. L'âme, nous dit Ashtyânî[29], est consubstantielle au monde de *malakût*, c'est pourquoi pendant le sommeil ou dans les visions oniriques, il rejoint le *mundus archetypus*. L'âme peut aussi prendre contact avec les images inscrites sur la Table Gardée, puisque essentiellement elle a une affinité mystique avec ces entités spirituelles, et c'est en vertu de cette sym-pathie que les images des entités subtiles s'impriment dans l'âme, et l'empreinte de ces réalités dans le miroir de l'*âme imaginale* équivaut, pendant le sommeil, au reflet des images d'un miroir sur un autre miroir : ce qui est contenu dans l'un est réfléchi dans l'autre. Si cette *con-jonction* est puissante, l'âme confie ces images à la mémoire qui les rémémore au réveil.

Ibn 'Arabî, dans les *Fotûhât* (II, 311) distingue aussi une imagination liée à l'âme imaginant, et une imagination disjointe, subsistant par elle-même et *sui generis*. L'imagination conjointe au *malakût* est apte à accueillir les entités spirituelles (*m'ânî*) et les esprits, et à les refléter comme en un miroir. La vision de l'ange, par exemple, implique le passage d'une réalité spirituelle du plan de l'imagination disjointe à celle de l'imagination conjointe ; celle-ci, tout en étant liée au sujet imaginant, débouche sur le *malakût*[30].

Dârâ, dans son livre « *Miroir de la Vérité* »[31] nous donne des renseignements importants sur ce monde. Ces renseignements se conforment en général aux textes que nous venons de reproduire. Dârâ écrit que le monde des Archétypes-Images est la clé du *malakût*. Par l'Archétype d'une forme perçue après que nous avons clos les paupières, nous entendons, dit-il, l'esprit de cette forme et non son corps. « Il a été montré que les esprits des hommes, démunis du corps, subsistent dans le *malakût*, revêtus de la même forme qu'ils avaient dans le monde terrestre, et peuvent ainsi se présenter à la vue à n'importe quel moment. Quiconque s'endort, qu'il soit conscient ou inconscient, son esprit s'y corporalise tel

un corps astral et voyage ensuite dans le *malakût*. Celui dont le cœur possède conscience et subtilité y contemple des formes agréables et subtiles et en jouit. En revanche celui dont le cœur est imprégné d'inconscience et (revêtu) de formes grossières y voit des formes répugnantes et y entend des sons terribles et effrayants ; et, ce dont il avait été affligé dans le monde terrestre, il le contemple (muni de la forme symbolisée correspondante) dans le *malakût*... Quiconque enlève les impuretés du cœur, son cœur deviendra un miroir où se refléteront les figures des saints et des prophètes de même que le visage de son maître spirituel. La vision des prophètes s'accomplit en ce monde (subtil) ».

Dârâ reproduit ensuite le fameux dicton que nous avons déjà cité : « Nos Esprits s'y corporalisent et nos corps s'y spiritualisent » (*arwâhinâ ajsâdinâ wa ajsâdinâ arwâhinâ*). Il ajoute que c'est en vertu de cette qualité, particulière au *malakût*, « que l'assomption du prophète eut lieu avec son corps et que Jésus atteignit le ciel muni de son corps [32] ».

Ce quelques lignes de Dârâ nous révèlent, outre ce que nous venons déjà de dire, la puissance imaginative du cœur conçu comme un organe d'imagination théophanique, ainsi que le problème de la vision qui est dévoilement, théophanie des réalités subtiles dans le miroir du cœur. La vision peut être aussi une opération théophanique *ad extra*, une sorte de projection qui, grâce à l'imagination, transmue les données sensibles en images symbolisées perçues dans le monde *imaginal*.

Considérons à présent le monde terrestre, où est situé l'homme qui est l'être intégrant et totalisant dans une puissante synthèse tous les Noms et les Attributs Divins.

5. Le monde des phénomènes sensibles ('âlam-e nâsût)

Ce monde enveloppe le monde humain, les règnes minéral, végétal, animal, dits les trois règnes (*mawâlîd*), ainsi que les sphères, les étoiles visibles et les cieux astronomiques ; bref tout ce qui entre dans le degré de la matière et des phénomènes sensibles. Le point central de ce monde est l'homme qui est la dernière descente ontologique, descente qui, en vertu du symbolisme inverse, est aussi le point initial du mouvement de retour vers Dieu ; alors que l'origine, c'est-à-dire le *mabda*, était le point initial de l'arc de la descente : la conjonction du point final du mouvement de retour s'originant en l'homme, et du point initial, commencé à la source Première, équivaut à une révolution complète du cycle de l'être.

L'homme qui est l'être total (*Kawn-e jamî'*) reflète le *malakût*, et comme celui-ci est l'épiphanie du *jabarût* et que ce dernier reflète le degré de l'unité absolue, tout ce qui se trouvait dans le *jabarût* sous forme virtuelle, s'est actualisé de plus en plus au gré des descentes hiérarchisées et s'est cristallisé dans l'homme, synthèse universelle de tous les archétypes de la création. Quiconque arrive à réaliser toutes les réalités incluses dans son être devient l'Homme Parfait (*insân-e kâmil*) et le miroir du *jabarût* : il s'annihile dans l'Essence, puisque la théophanie de l'Essence équivaut à

l'annihilation de tout-autre-que-Dieu, mais comme l'homme tout en s'annihilant dans l'Essence de la Majesté divine persiste en Lui, grâce à la Beauté et à la Miséricorde complémentaires qu'implique et contient l'attribut de la Majesté de Dieu, arrivé à ce stade-là, l'Homme Parfait est l'équilibre des contraires : il voit l'Un dans le multiple et le multiple dans l'Un. C'est le degré que les soufis appellent l'annihilation contemplative, visionnaire (*fanâ'shohûdî*), à l'encontre de l'annihilation théorique (*fanâ'nazarî*) que conçoit la raison discursive.

Les réalités incluses dans cette *station* d'équilibre des extrêmes, sont expliquées, par ailleurs, au chapitre VII, où nous avons précisé que la prophétie axée sur la théologie négative et la théologie symbolique de Dieu est celle même qui est le point culminant de la gnose : l'union de l'union, la séparation qui suit l'union, et la « soumission qui vient après que l'on s'est attribué la couleur de Dieu » (*tamkîn ba'd al-talwîn*), c'est-à-dire la persistance en Dieu, qui procède de l'état d'annihilation en son Essence. Pour celui qui s'est annihilé en Dieu de son vivant, on dit qu'il a atteint d'ores et déjà sa résurrection majeure. Il n'y aura, pour lui, ni résurrection mineure (mort), ni errances dans les intermondes, ni retour à Dieu puisqu'il y est déjà et que tous ses comportement moraux (*malikât*), les fruits de ses œuvres, sont déjà consommés. Cette consommation dénote l'effacement de toutes les impuretés du cœur, car l'annihilation en l'Essence implique la théophanie de l'Essence, or cette théophanie nécessite l'extinction de tout-autre-que-Dieu, c'est de ce fait que le délivré ou le gnostique parfait sera délivré de toutes les déterminations existentielles (*ta'ayyonât-e imkânî*), lesquelles formaient les limites constitutives, ontologiques de son être, alors que la dimension divine qui est aussi la Face de Dieu en lui, sera le lien suprême qui le liera à l'Essence, pendant que se seront annihilées les dimensions créaturelles de son être contingent et irréel.

Tout être rejoint le nom dont il est l'épiphanie, et comme l'Homme Parfait est l'épiphanie actuée du Nom « *Allâh* », Nom totalisant tous les noms, il rejoindra de son vivant ce Nom global et en sera l'épiphanie parfaite ; et comme, d'autre part, ce Nom (Allâh) connote aussi l'aspect de la théologie négative (*tanzîh*), symbolisée par le *Hû*, le Soi du Nom Allâh, en même temps que la dimension de la théologie symbolique (*tashbîh*), symbolisée par le degré de la divinité (*olûhîyat*), il s'annihilera dans le *Hû* de l'Ipséité divine tout en subsistant par l'*'olûhîyat* de la Clémence, la Beauté et la théologie symbolique de Dieu ; d'où aussi son aspect paradoxal, envisagé comme *coincidentia oppositorum* de celui qui voit l'Un dans le multiple et le multiple dans l'Un, le *tashbîh* dans le *tanzîh* et le *tanzîh* dans le *tashbîh*.

II. Les quatre états d'âtman

Nous avons vu que les quatre mondes islamiques sont identifiés par Dârâ avec les quatre états d'âtman. Voyons maintenant comment la spéculation brahmanique envisage ces quatre « parties » d'âtman. C'est dans la *Mândûyopanisad* considérée comme une des plus récentes des Upanisads anciennes [33] (Dasgupta, Winternitz, Deussen) que l'on trouve la doctrine élaborée des quatre états, alors que la *Brhad.Up* (IV, 3, 9) n'en énumère que trois. Les *Kârikâ* de Gandapâda (VII[e] siècle, Dasgupta, Deussen) commentent l'Upanisad et font partie intégrante de celle-ci. S'ankara a écrit un commentaire sur cette Upanisad de même que sur les *Kârikâ* de Gaudapâda.

La *Mând.Up.* annonce clairement déjà la doctrine de l'*Advaita-vedânta* ou l'identité essentielle *brahman* = *âtman*, qui trouve sa forme définitive dans le système de S'ankara. C'est en nous inspirant de cette Upanisad, des *Kârikâ*, et des commentaires de S'ankara, que nous allons étudier les quatre conditions d'*âtman*.

L'*âtman* qui est essentiellement identique au *brahman* se manifeste dans le monde comme ayant quatre « parties » (*catuspât*) [34]. Ces quatre parties sont l'état de veille (*jâgarita-sthâna*), l'état de rêve (*svapnasthâna*), l'état de sommeil profond (*susupta-sthâna*) et finalement l'état inconditionné du Brahman (*turîya*) qui est le *nirguna-brahman*, le Brahman dépourvu de toutes les qualités. L'association de l'*âtman* à ces états, de même qu'aux cinq gaines (*kos'a*) de l'individualité humaine, est décrite par S'ankara comme une surimposition du non-Soi au Soi, effectuée par la puissance de l'illusion cosmique (*mâyâ*).

1. L'état de veille

« Tout ce qui est est le Brahman ; le Soi est Brahman. Ce Soi a quatre parties », proclame l'Upanisad et, ce faisant, établit d'abord l'identité essentielle de ces deux pôles ontologiques. S'ankara, commentant ce passage, nous explique que le pronom ce (*etat*) indique ce qui est divisé en quatre parties et est représenté comme l'état du Soi intérieur (*pratyagâtmatâ*) [35]. Voici comment est décrit le premier état :

« Ce qui est à l'état de veille, ayant la connaissance extérieure (*bahisprajñam*) sept membres, dix-neuf ouvertures, jouisseur de l'élément grossier (*sthûla bhuk*) c'est le premier quart, appelé *vais'vânara* » [36]. Selon S'ankara le domaine de l'activité de cet état est l'état de veille, donc l'état de connaissance extérieure. Par connaissance extérieure (*bahisprajña*) il faut entendre : « ce dont la connaissance est faite d'inscience (*avidyâkrta*) et qui apparaît comme étant attaché aux objets extérieurs » [37]. C'est par conséquent le domaine des connaissances sensorielles issues comme nous verrons par la suite des portes de perception qui sont dix-neuf. Le mot *vais'vanârah* est ensuite identifié avec *vis'vanârah*, lequel décomposé donne *vis'va* = tous et *nârâ* = hommes. S'ankara nous apprend que

« *vais'vanârah* est identifié avec *vis'vanâra* par le fait de n'être point autre que le Soi de tous les êtres corporels[38] ». Ainsi le terme *vais'vanâra* connote bien le Soi envisagé dans la manifestation totale de tous les êtres grossiers.

Ensuite les sept membres du Soi cosmique et grossier sont expliqués, et les différents membres du Géant cosmique sont homologués avec les diverses portions de l'Univers. Les correspondances entre le macrocosme et le microcosme ont été formulées déjà dans le *Rg Veda* X, 90, 1 et la *Brhad.Up.* I, 1, 1. S'ankara dit : « La tête (de ce Géant cosmique) est le ciel ; l'œil, le soleil ; le souffle, le vent ; le tronc est l'espace ; l'eau, la vessie, la terre, les deux pieds. » Afin de compléter l'image de l'*agnihotra*, ajoute S'ankara, le feu *âhvanîya* est dit être sa bouche, on l'appelle donc « Celui qui a sept membres » (*saptângah*).

Puis les dix-neufs bouches (*ekonavims'atimukha*) de perception sont commentées : les cinq organes de connaissance (*buddhîndriyânî*), les cinq organes d'action (*karmendriyânî*), qui font dix ; les souffles vitaux, c'est-à-dire *prâna* et les autres qui font cinq ; le mental (*manas*), l'intelligence (*buddhî*), le principe d'individuation (*ahamkâra*), la mémoire (pensée élaboratrice (*citta*). Les bouches sont les portes par où entrent les perceptions. Le *vais'vânara* ainsi qualifié jouit par l'office de ces portes, des perceptions qui lui viennent des objets grossiers tels que le son, etc., c'est pourquoi il est dit : « le jouisseur de l'élément grossier (*sthûlabhuk*)[39] ».

L'état de veille est décrit ensuite comme ayant priorité et préséance de connaissance sur les autres, puisque la connaissance de ces derniers procède de l'état de veille qui est aussi l'état d'expérience des connaissances empiriques.

S'ankara établit par la suite une série d'homologies entres les divers plans de manifestation individuelle et universelle ; ces homologies mettent en correspondance les diverses conditions d'âtman sur les deux plans macrocosmique et microcosmique. Il y a deux plans d'existence universelle ou divine (*âdhidaivika*) et individuel ou humain (*âdhyâtmika*). A ces deux plans d'univers correspondent respectivement, le Soi grossier macrocosmique (*virât*) et le Soi grossier individuel (*vis'va*). Cette première homologation de deux ordres d'existence grossière suppose, par là même, d'autres homologies appliquées à des étages supérieurs et des conditions plus subtiles d'*âtman*, moyennant quoi l'état de rêve individuel (*taijasa*) est homologué avec l'état de rêve cosmique (*hiranyagarbha*), tandis que l'état de sommeil profond (*prâjña*) est mis en correspondance avec *Is'vara*, ou l'état involué et séminal du Brahman. S'ankara ajoute que « l'identité de l'état de sommeil profond (*susupta-sthâna*) avec l'Etat involué est effectué grâce (à la qualité) de non-distinction qui les qualifie tous les deux »[40] (*susuptâvyâkrtayos tvekatvam siddhameva nirvis'esatvât*) ; et c'est lorsque toutes les dualités cessent que la non-dualité comme quatrième partie d'*âtman* se réalise, ajoute S'ankara.

2. L'Etat de rêve

L'Upanisad dit : « Ce qui est à l'état de rêve, ayant la connaissance intérieure (*antahprajña*), sept membres, dix-neuf ouvertures, qui jouit de l'élément subtil, c'est le deuxième quart appelé *taijasa*[41] ».

S'ankara, commentant ce passage, nous apprend tout d'abord « que la conscience de l'état de veille, munie de multiples moyens (organes sensoriels) et apparaissant comme associée aux objets extérieurs, et n'étant autre qu'une vibration mentale, laisse dans l'esprit une impression résiduelle (*samskâra*) correspondante[42] ».

L'état de rêve est le domaine propre du mental, lequel s'y manifeste comme étant composé « tel qu'un canevas peint[43] », ne s'appuyant sur aucun substrat extérieur mais rayonnant comme par son propre contenu subjectif. Le mental est constitué en plus par les *vâsanâ*, c'est-à-dire les impressions résiduelles dont le siège est l'organe interne et qui, outre les imprégnations subliminales et immémoriales qu'il a héritées des vies antérieures, se nourrit sans cesse des impressions nouvelles que lui fournit l'expérience sensible, issue de l'état de veille.

C'est une connaissance interne, dit l'Upanisad, c'est-à-dire, par rapport aux sens, le mental est une (perception) interne[44], en d'autres termes, la conscience assume la forme des impressions résiduelles dans l'état de rêve et participe à la connaissance interne[45]. La trame de cet état est tissée d'expériences subtiles et subliminales ; il est lumineux ou source de lumière, car, « lorsque la conscience est vide des objets extérieurs (*visayas'-ûnya*), étant en sa nature propre, rien que lumière (*kevalaprakâs'asvarûpa*), et du fait aussi d'être sujet de ses propres expériences, elle devient source de lumière[46] ».

Cette autonomie du monde onirique par rapport à un support objectif et à l'expérience sensorielle, de même que sa luminosité *sui generis* qui fait d'elle une lampe qui se nourrit de son propre contenu, fait en sorte que l'objet de l'expérience (*bhogyâ*) est une connaissance constituée uniquement en impressions mentales. C'est pour cette raison, nous dit S'ankara, que l'Upanisad en parle comme d'un état qui jouit de l'élément subtil (*praviviktabhuk*).

La *Karikâ* dit à ce sujet que le *taijasa* est situé à l'intérieur de l'esprit, tandis que *vais'vânara* est localisé dans l'œil droit[47]. L'œil symbolise les perceptions sensibles, ajoute S'ankara, mais lorsque l'on ferme les yeux, les images sont remémorées dans l'esprit, et on les voit à présent sous forme d'impressions latentes (*vâsanârûpâbhivyaktam pas'yati*)[48]. Ce commentaire de S'ankara révèle qu'entre l'état de veille et l'état de rêve il n'y a guère de solution de continuité (*yathâ'tra tathâ svapna*), mais le passage de l'un à l'autre implique un passage de l'état grossier à l'état subtil et mental : le rêve n'est qu'un tissu d'images formées de virtualités psychiques et d'impressions résiduelles que lui fournissent les expériences issues de l'état de veille ; quand l'activité dite mémoire cesse de fonctionner

(*smarana-âkhya-Vyâpara-uparâma*), la conscience se replie dans l'espace du cœur (*âkâs'ahrd-iprajñâ*) et y devient un bloc de connaissance globale, dit la *Kârikâ*.

Si on prend en considération les fonctions différenciées de l'organe interne, et les connotations nuancées de termes tels que *citta, manas, vâsanâ* et *samskâra*, on verra que l'esprit est redevable non seulement aux expériences sensibles qui lui viennent du dehors et qui alimentent sans répit le flux psycho-mental, mais que les virtualités psychiques et les impressions résiduelles accumulées dans l'organe interne depuis un temps immémorial y exercent une fonction prépondérante. Dans le *samsâra* sans commencement, les idées et les impressions mentales se succèdent les unes aux autres à la manière d'une chaîne ininterrompue de causes et d'effets, de même que les plantes surgissent des graines et que celles-ci produisent à leur tour d'autres plantes [49].

Quant au siège de ces imprégnations latentes, toutes les doctrines indiennes sont d'accord pour les localiser dans l'organe interne. Pour le *Samkhya*, c'est le corps subtil (*sûksma s'arîra*) qui est investi de ces dispositions subliminales (*S.K.* XLI) et Vacâspati les situe dans la *buddhi*, contenue elle-même dans le corps subtil. Le *Samkhya Sûtra* II, 42 affirme que c'est le *manas* qui en est le receptacle, car, dit-il, l'inférence (comme par exemple la concomitance invariable de la fumée et du feu) s'effectue à partir de la mémoire (*smrtyânumânâcca*) [50].

L'organe interne est constitué dans le *Samkhya* par la *buddhi*, l'*ahamkâra* et le *manas*, mais dans la doctrine du *Yoga*, c'est le terme *citta* qui désigne l'organe interne, totalisant les fonctions diverses qui incombent à l'intelligence, le principe d'individuation, et le mental. Le *Vedântaparibhâsa*, (58), nous parle des quatre modes d'actualisation de l'organe interne : le doute (*sams'ayah*) est la fonction du *manas*, la décision est la fonction de l'intelligence ; l'orgueil (*garva*) est la fonction du principe d'individuation, et la mémoire est la fonction de la pensée (*citta*).

Quel que soit le siège des impressions résiduelles : la mémoire, le mental, ou la *buddhi*, ceux-ci s'actualisent aussi dans l'esprit pendant le rêve, et le *manas* réduit aux seules ressources de ses virtualités ainsi qu'à l'autonomie lumineuse de sa pure subjectivité, recompose les *vâsanâ* actualisées grâce à sa puissance synthétisante et imaginatrice. L'Upanisad dit : « Où il n'y a ni chars, ni attelage, ni chemins, il crée chars, attelage, chemins » [51]. L'esprit y peint, de toutes pièces, mille images, mille fantaisies, sur le canevas des visions oniriques ; cette autonomie de l'esprit pour créer par sa puissance imaginative (*samkalpa*) des formes et des figures fantastiques, et les défaire et les recomposer à sa guise, dénote, outre la fonction créatrice de l'esprit, l'importance des *vâsanâ* qui jouent par rapport au *manas* et à *citta* le même rôle que les Archétypes-Images du monde du *malakût* par rapport à l'imagination conjointe.

3. L'état de sommeil profond

L'Upanisad ajoute : « Lorsqu'endormi, l'on ne désire aucun désir, l'on ne voit aucun rêve, cela est le sommeil profond ; ce qui est en l'état de sommeil profond, devenu un bloc de connaissance globale (*ekîbhûtah prajñânaghana*), jouissant de félicité, ayant pour bouche la pensée, (*cetamukha*), c'est le troisième quart appelé (*prâjña*) [52].

S'ankara, commentant ce verset, nous dit que, par « on ne désire aucun désir » et « on ne voit aucun rêve », il faut entendre que « dans l'état de sommeil profond (*susupta*) il n'existe, à l'encontre des deux états précédents, ni des visions oniriques ayant pour caractéristiques de saisir les choses autrement qu'elles ne sont en réalité (*anyathâ*), ni aucun désir [53] ».

Par *ekîbhûta* ou bloc de connaissance, il faut entendre que le sommeil profond est un état où les dualités (*dvaita*) se distinguant comme les deux états de veille et de rêve (*sthâna dvaya-pravibhaktam*), et qui ne sont en réalité rien d'autre que des plans mentaux (*manah-spanditam*) « parviennent à un état de non-distinction tout en conservant leurs formes propres » [54], de même que la lumière du jour et le monde visible des phénomènes sont dévorés par les ténèbres nocturnes (*nais'atamah-grastam*).

L'état de sommeil profond est un état de *non-distinction*, de non-résorption et d'identité totale des dualités, puisque celles-ci tout en s'unissant en un bloc unifié, gardent leurs formes prorpes. Les expériences issues des états de rêve et de veille qui sont des plans mentaux, deviennent un bloc global, ou masse unifiée (*ghanîbhûta*), dans le sommeil profond. S'ankara dit : « Cet état est dit bloc de connaissance global car il est caractérisé par la non-distinction des formes. De même que dans la nuit (enveloppée) par les ténèbres nocturnes, tout apparaît comme une masse indistincte, il en est de même du bloc de la connaissance globale. »

Commentant aussi les termes de béatitude, de félicité, S'ankara ajoute que « la félicité est l'absence des peines qui viennent de l'effort des états mentaux se (polarisant) en sujet et objet. » Mais cette félicité n'est pas absolue, vu que la béatitude absolue est le trait propre du *turîya*, tandis que l'état de sommeil profond est abondance de félicité.

L'expression de « jouisseur de félicité » (*ânandabhuk*) désigne celui par qui est goûté et joui (*anubhûyate*) cet état dont la nature est constance et qui est exempt de peine.

Par « bouche de la pensée » (*cetamukha*), S'ankara dit qu'il faut entendre que cet état est la porte qui débouche sur cette connaissance (supérieure) qui a conscience des autres états.

Par *prâjña* ou connaissance, il faut entendre que cet état est connaisseur du passé et du futur (*bhûta-bhavisyajjñâtrtvam*).

Il est aussi dit *prâjña* pour avoir accès (comme connaisseur) aux deux états précédents, ou bien parce que sa nature (*rûpa*) n'a pour caractéristique spécifique rien qu'une conscience indistincte (*prajñaptimâtram*).

Telles sont les caractéristiques de cet état qui selon la *Kârikâ* [55] est le

repliement de la conscience dans l'espace du cœur lorsque l'activité de l'esprit et de la mémoire s'éteignent.

L'état de veille avait pour siège de connaissance les organes sensoriels ; l'état de rêve a pour siège la connaissance interne de l'esprit réduit à la seule subjectivité de son propre contenu, et qui, se polarisant en sujet et objet, recompose les images oniriques et les virtualités psychiques jaillies de la mémoire par sa faculté formatrice ; l'état de sommeil profond a pour siège l'*âkâs'a* du cœur : l'espace unifié de la connaissance indifférenciée où les consciences inhérentes aux autres états s'unissent en un bloc de connaissance homogène tout en conservant leurs formes propres.

4. Le quatrième état d'âtman

L'Upanisad dit à propos de cet état : « On considère comme quatrième état ce qui n'a ni connaissance intérieure (*na antahprajñam*), ni connaissance extérieure (*na bahisprajñam*), ni connaissance de l'un et de l'autre *nobhayatahprajñam*), ni connaissance globale (*na prajñânaghanam*), ni connaissance (*na prajñam*), ni non-connaissance à la fois (*na-aprajñam*), qui est invisible (*adrstam*), inapprochable (*avyavahâryam*), insaisissable (*agrâhyam*), indéfinissable (*alaksanam*), impensable (*acintyam*), innommable (*avyapades'yam*), qui n'a pour essence que l'expérience de son propre Soi (*ekâtmapratyayasâram*), qui annule la diversité (*prapañcopas'amam*), qui est apaisé (*s'ântam*), bienveillant (*s'ivam*), sans dualité (*advaitam*). C'est le soi (*sa âtmâ*). C'est lui qui est l'objet de la connaissance [56] ».

Le quatrième état n'a aucune commune mesure avec les trois états inférieurs et l'Upanisad, en le distinguant des trois autres, affirme en même temps la méthode négative qui caractérise cet état inconditionné, lequel par le fait même de transcender toutes les catégories de la pensée et toutes les conditions limitantes quelles qu'elles soient, ne peut être décrit que par la négation de tous les attributs surimposés. La prééminence du *turîya* par rapport aux trois autres est une prévalence de nature : un infini, un absolu non-limité par quoi que ce soit et dont aucune condition, fût-elle même la plus universelle, n'épuise la plénitude infinie.

S'ankara dit : « Il n'a pas de connaissance intérieure, car en raison de la non-existence (*s'ûnyatvât*) de toutes les caractéristiques qu'expriment les mots, elle ne peut être décrite par les mots. C'est par la négation des attributs (*vis'esa-pratisedha*) que l'Upanisad cherche à la décrire » [57].

A l'objection (*pûrvapaksa*) que la négation de tous les principes ne réduirait ce principe qu'à un vide (*sûnya*), S'ankara répond qu'aucune illusion vaine (*mithyâ-vikalpa*) ne peut être réalisée sans un substrat : l'illusion de choses telles que l'argent, le serpent, l'homme, le mirage ne peut être imaginée sans qu'il y ait des substrats respectifs pour les soutenir comme la coquille, la corde, le poteau et le désert ; si ces substrats faisaient défaut, ces illusions ne pourraient exister [58].

A l'objection selon laquelle le *turîya* étant le substrat des illusions telle que *prâna* etc., doit être spécifié par les mots et non par la voie négative,

de même que la cruche est définie en raison de ce qu'elle contient l'eau, S'ankara riposte que l'association de *prâna* et d'autres *upadhi* à *turîya* est non-réelle au même titre que l'existence de l'argent surimposé à la coquille ou du serpent surimposé à la corde est illusoire : la relation entre le réel et l'irréel (*sadasatoh sambandah*) ne peut s'exprimer par des relations verbales, puisque celles-ci sont non-substantielles, illusoires ; ce *turîya* n'est pas un objet de connaissance comme la vache ; « il n'est pas pourvu d'activité, tel un cuisinier, il ne possède pas d'attributs, comme la couleur bleue ; par conséquent, il ne peut être indiqué, défini, par des désignations ».

A l'objection affirmant qu'au cas où le *turîya* serait indéfinissable il serait nécessairement inutile, comme les cornes d'un lièvre, S'ankara répond que la réalisation du *turîya* dans le Soi, fait disparaître les sollicitations qui naissent du non-soi ; de même que la connaissance discriminative de la coquille fait du même coup disparaître la soif de l'argent (*rajatatrsnâ*).

La réalisation du *turîya* équivaut à la cessation des naissances, des vices tels que la soif et l'ignorance, ainsi qu'à l'extinction de tout motif qui eût cherché à réaliser un autre que le Soi. Il est le but de toutes les Upanisads, dit S'ankara : *Chând.Up.* (IV, 8, 16) : « Cela tu es » ; *Brhad.Up.* (II, V, 19) : « Cet âtman est brahman ». S'ankara, citant d'autres versets de la *s'ruti* à l'appui de la transcendance absolue de *brahman = atman*, qui est directement visible et intuitivement connue (*yat sâksât-aparoksât*), se met ensuite à analyser les mots inclus dans ce verset important de l'Upanisad.

Ces quelques lignes sur les objections et les réponses que S'ankara formule, nous donnent un aperçu très vivant de la dialectique magistrale du maître vedantin. Celui-ci nous montre que les trois états d'*âtman* sont une surimposition du non-réel au réel ; il dit à ce propos : « Sa forme non-réelle faite d'inscience (*tasya-aparamâtharûpam avidyâkrtam*) est dite être pareille à (la surimposition) du serpent à la corde, et a pour caractéristique les trois états (*trayalaksam*) qui sont liés les uns aux autres comme la graine à la plante ».

Affirmation d'une importance capitale, étant donné que tous les états sont d'après S'ankara irréels, puisqu'ils sont surimposés au fondement de l'*âtman ;* mais cette irréalité implique pourtant un rapport continuel et sans commencement du fait que les trois états sont liés les uns aux autres comme la semence à la plante : celle-ci produit celle-là qui à son tour produira celle-ci, et cette continuité se perpétue dans la transmigration indéfinie, ainsi que dans les cycles ininterrompus et périodiques des créations et dissolutions récurrentes. Cette irréalité du monde est par rapport à l'absolu une illusoire fantasmagorie, ainsi qu'une surimposition intemporelle, sans commencement ni fin ; elle ne sera interrompue qu'au terme d'une connaissance effective du Soi qui viendra rompre le circuit et libérer

l'âme de la ronde des renaissances. Et cette réalisation n'est que la discrimination du non-soi (les autres états) du Soi (*turîya*).

S'ankara explique ensuite les mots-clés de ce verset : la formule « n'a pas de connaissance intérieure » affirme l'état non-causal, non-séminal (*abîjâtmaka*), lequel est identifié, dans l'exemple de la corde et du serpent, avec la corde, tandis que les trois états surimposés au *turîya* sont mis en correspondance avec le serpent. « De même que la perception de la vraie nature de la corde se fait, en vérité, par la négation de l'illusion du serpent, de même le Soi présent dans les trois états ne peut être établi que par la réalisation du *turîya* ». De même que l'élimination du serpent de la corde, s'accomplissant d'une façon simultanée avec la discrimination du serpent de la corde, entraîne la connaissance réelle de la corde ; de même par l'élimination des attributs tels que « connaissance intérieure », « connaissance extérieure », surimposés à l'*âtman* et s'opérant en même temps que l'activité intuitive et directe des moyens de connaissance discriminative, on aboutit à la connaissance suprême, « qui est la cessation des distinctions telles que connaissant, connaissance et connu » (*pramâtrtvâdi-bheda-nivrtti*).

La phrase « Ce qui n'a pas de connaissance intérieure » nécessite l'élimination et la négation de *taijasa ;* il n'est pas « connaissance extérieure » dénote la négation de *vis'va ;* il n'est « ni connaissance de l'un ni connaissance de l'autre » élimine l'état intermédiaire entre les états de veille et le sommeil ; il n'est pas un bloc de connaissance globale, entraîne l'élimination de l'état de sommeil profond (celui-ci fait allusion à la « nature indistincte de l'état causal » (*bîjâbhâva aviveka rûpa*), tandis que *turîya* est l'état non séminal (*abîjâbhâva*) ; il n'est pas « non connaissance » implique la négation de la connaissance non-consciente (*acaitanya-pratisedha*).

A l'objection se formulant : Pourquoi les attributs tels que « connaissance interne », etc. perçus comme étant surimposés à l'âtman, ainsi que le serpent l'est à la corde, sont dits être irréels, puis sont éliminés par la négation ?, S'ankara répond que ces trois états, « bien que non distincts dans l'essence même de la connaissance », et ne transgressant pas, non plus, les frontières des uns des autres, paraissent diversifiés comme les formes imaginées du serpent et du filet d'eau, qui sont surimposés à la corde et à l'argent, alors que la conscience ou la connaissance dans sa nature réelle est inchangeable dans les trois états — et donc, elle est vraie (*satya*).

Le Soi (*turîya*) est par conséquent invisible, transcendant même le sommeil profond ; il est, de ce fait, inapprochable, c'est-à-dire non éprouvé, insaisissable par les organes d'action, indéfinissable, voire sans caractéristiques propres à partir desquelles il puisse être inféré ; il est impensable et partant innommable.

Il n'a pour essence que l'expérience de son propre Soi ; il est le même dans les trois états, c'est-à-dire qu'il y demeure identique en dépit des for-

mes surimposées ; ou bien cette phrase pourrait vouloir dire que « dans la connaissance du *turîya*, la connaissance valable est celle même dont l'Essence est l'Expérience de son propre Soi » (S'ankara).

Par la formule « qui annule la diversité », S'ankara entend la non-existence des attributs inhérents aux états de veille et de rêve ; « il est apaisé, bienveillant, et sans dualité », signifie que le *turîya* est affranchi des idées imaginées qui viennent des dualités et des distinctions (*bheda, vikalpa-rahita*). Il est le quatrième, car il est différent des trois états qui ne sont que pure apparence. « C'est lui qui est l'objet de connaissance », veut dire que le *turîya = âtman* est différent des formes imaginées et surimposées, de même que la corde est différente d'une canne, d'un trou dans la terre, ou d'un serpent, surimposés à son substrat réel. C'est pour cette raison, conclut S'ankara, que l'Upanisad affirme : « Cela tu es ».

Dans les Upanisads tardives comme les Upanisads yogiques et les *Vaisnavopanisads* on constate un effort de synthèse qui cherche à homologuer toutes les triades des différents courants de la pensée brahmanique : les trois *guna* du *Sâmkhya*, les trois états d'âtman, les trois divinités du panthéon hindou. On en arrive à une cascade d'homologies. Les trois *guna* sont identifiées avec les trois divinités (*trimûrti*), les trois états d'âtman. Les trois lettres (*mâtrâ*) d'*Omkârah : akârah* (A) *ukârah* (U) et *makârah* (M), sont aussi mises en correspondances avec ces triades. Le résultat en est que la première lettre (A) s'identifie avec l'état de veille, avec *rajas*, Brahma (Démiurge), *virâj* (l'ordre macrocosmique grossier), *vis'va* (l'ordre microcosmique grossier) ; la seconde lettre (U) est homologuée avec l'état de rêve, *sattva*, Visnu, *sûtra* (ordre macrocosmique subtil), *taijase* (ordre microcosmique subtil) ; la troisième lettre (M) est le sommeil profond, *tamas*, S'iva-Rudra, *bîja* (ordre macrocosmique causal), et état séminal.

L'homologie de ces triades amplifie la notion des trois conditions d'*âtman*, qui deviennent, outre les trois modes de manifestation d'âtman, les trois plans d'univers, les trois principes de création, de conservation et de destruction, les trois corps grossiers (*sthûla*), subtil (*sûksma*) et causal (*karana*), aussi bien dans l'ordre macrocosmique que sur le plan microcosmique. Cette vaste synthèse est le point de conciliation de l'ontologie vedantine, de la cosmologie du *Sâmkhya*, de la mythologie des Purânas et de l'antique structure des trois fonctions ou des trois états que Georges Dumézil a décelée dans ses études de mythologie comparée. Il nous reste maintenant à voir comment on peut comparer ces quatre états avec les quatre mondes de la gnose spéculative du Soufisme.

III. Les mondes hiérarchisés du Soufisme et les quatre états d'âtman

Une étude comparative entre les quatre mondes islamiques et les quatre états d'*âtman* connote des homologies très suggestives et comporte plusieurs aspects que nous allons essayer d'éclaircir dans les pages qui sui-

vent. 1) Tout d'abord, il s'agit de part et d'autre de mondes hiérarchisés, c'est-à-dire de mondes ou d'états qui se développent du plus subtil au plus grossier et inversement, le plus grossier se résorbant dans le plus subtil. 2) Les correspondances des plans d'univers impliquent, de part et d'autre, des rapports homologables entre le microcosme et le macrocosme, ainsi qu'entre les différents étages des mondes superposés en Islam et les états hiérarchisés d'*âtman*. 3) Le rapport qui lie le monde des Archétypes-Images au *malakût* dans le Soufisme, et celui qui met en correspondance l'état de rêve avec sa contrepartie macrocosmique, *hiranyagarbha* dans le Vedânta, offre des analogies très intéressantes et ceci d'autant plus que l'imagination joue dans les deux cas un rôle prépondérant. A l'idée de l'imagination est liée aussi la notion des *vâsanâ* dans l'Inde et des Essences-fixes en Islam. Bien que ces notions ne soient pas équivalentes, elles connotent dans leur contexte respectif des rapports comparables. 4) La correspondance du *jabarût* avec l'état de sommeil profond (*susupta sthâna*) entraîne un déséquilibre de niveau, puisque l'état involué ou causal indien semble ressembler sous un certain rapport à ce que la gnose islamique désigne du nom de l'unité absolue ou degré de l'*Unitude*, et sous un autre rapport, il se rapproche du degré de l'unité-plurale dit aussi Intellect premier ou *Qalam* (la Plume) ; ces symboles suggèrent l'image de l'Embryon d'or (*hiranyagarbha*). 5) Le quatrième état symbolise, de part et d'autre, l'état inconditionné et indifférencié de l'Absolu et de l'Essence divine, et ne peut être décrit que par des attributs négatifs.

1. Mondes hiérarchisés

Dans le Soufisme, les descentes ontologiques à partir de l'Essence jusqu'au *nasût*, comportent une multiplication croissante des déterminations ontologiques des êtres ; elles équivalent à une sorte de matérialisation progressive et à un développement croissant des réalités de plus en plus particularisées et individualisées. Ces descentes sont, pourrait-on dire, les phases successives (nous parlons d'une succession logique) qui marquent selon un ordre de différenciation croissante le passage de l'Un au multiple ; ou disons de l'absolu au relatif. Dans l'ontologie vedantine, que nous venons d'examiner, les trois modes : causal, subtil et grossier, dénotent aussi un ordre croissant de développement des réalités de plus en plus matérialisées. Ces diverses phases de la manifestation constituent, de part et d'autre, une gradation du plus subtil au plus grossier, et c'est cette gradation qui structure, en réalité, les mondes hiérarchisés. Dans l'ordre causal (*bîjâbhâva*), les deux autres états inférieurs existent ontologiquement en état d'union et d'indistinction, tout en conservant cependant leurs caractéristiques propres ; sur le plan subtil universel qualifié comme *hiranyagarbha*, ou *sûtra*, les âmes (*jîva*) sont « enfilées » sur l'*âtman* qui est envisagé sur ce plan comme un corps subtil macrocosmique (*lingâtmâ*), de même que dans l'état de rêve qui est le mode d'existence subtile, les formes des impressions mentales s'accumulent dans l'organe interne.

Ontologiquement l'état de rêve représente un mode d'existence plus subtile que l'état de veille, c'est pourquoi la *Kârikâ* le localise dans l'esprit, tandis que l'état de veille se situe dans l'œil droit. D'autre part, de même qu'en Islam le mouvement inverse du retour à l'origine (l'arc d'ascension), implique un passage du *nasût* au *malakût* et de ce dernier au *jabarût* ; de même aussi, pendant la dissolution cosmique à la fin d'un *kalpa*, l'état de veille se replie dans le rêve et celui-ci se résorbe dans l'état de sommeil profond qui est l'état séminal et involué (*avyakta*).

La hiérarchie des états de l'être connote, suivant l'arc de descente en Islam et selon le cycle nouveau de la création dans l'Inde, les phases successives des descentes hiérarchisées qui, passant de plus subtil au plus grossier, aboutissent de part et d'autre au monde matériel des phénomènes sensibles. Cette dernière descente marque le passage complet de l'absolu au relatif.

Or, causalité et finalité sont complémentaires étant donné que la fin dernière du monde coïncide avec la cause première. C'est pourquoi cette création comporte dans les deux cas (Islam et Inde) un mouvement inverse de retour qui se traduit dans la perspective indienne par la dissolution et la résorption des états grossier et subtil dans l'état causal et involué du sommeil cosmique, et en Islam par le mouvement de retour vers l'origine où le point du mouvement de retour, s'originant au *nasût*, rejoint le point initial de l'origine première. Sur le plan microcosmique et humain, le mouvement inverse de la création implique en Islam comme dans l'Inde, une réalisation spirituelle grâce à laquelle le délivré parvient en Islam à l'annihilation dans l'Essence et participe d'ores et déjà à la résurrection majeure, ainsi que de son côté le délivré-vivant indien, réalise sa dissolution absolue par l'absorption des trois états d'*âtman* dans le Brahman indifférencié, c'est-à-dire que, selon S'ankara, il réalise la négation des trois états illusoires surimposés à l'*âtman* et s'établit dans la connaissance suprême du *turîya* qui est l'identité des entités telles que connaissant, connu et connaissance.

2. Correspondance entre microcosme et macrocosme

L'idée d'un homme conçu à l'image de Dieu et qui intègre microcosmiquement toutes les modalités de l'être est sous-jacente à la spiritualité islamique et indienne.

En Islam l'*'âlam-e molk* embrasse le monde des phénomènes sensibles ; ce monde comprend selon Nasafî, les sphères, les étoiles, les éléments et les trois règnes, minéral, végétal et animal. Jîlî dit au sujet de la correspondance entre le microcosme et le macrocosme : « Sache que l'Homme Parfait a en lui-même une correspondance avec toutes les réalités existentielles : il correspond au monde des réalités supérieures par sa nature subtile, au monde des réalités inférieures par sa nature grossière [59] ». Son cœur est identifié avec le Trône de Dieu ; son Moi est mis en correspondance avec le Firmament (*Korsî*) ; sa nature grossière correspond aux élé-

ments : son âme à la Table Gardée ; les sept cieux sont homologués avwc ses différentes facultés, de même que les sept planètes. Lâhîjî[60] identifie le corps de l'homme avec la terre, la tête avec le ciel et ajoute que la vue est sur le plan individuel pareille aux étoiles sur le plan universel, etc. Cette ontologie du microcosme avec le macrocosme nous rapelle le démembrement du Géant cosmique dans le *Rg.Veda* (X, 90, 1) ainsi que le corps cosmique (*virâj*) de *Vais'vânara* dont la tête est le ciel, l'œil le soleil ; et le souffle, le vent...

De part et d'autre il s'agit d'homologuer les différents plans de l'univers avec les divers membres de l'homme conçu comme un microcosme, un Tout complet, c'est-à-dire aussi un *Urmensch* façonné à l'*Imago Dei*. Ces considérations sont étudiées plus en détail dans notre commentaire du chapitre 80 de Dârâ Shokûh, où il traite du Mahâpurusha.

L'*'âlam-e molk* comprenant les éléments et les étoiles a sa contre-partie microcosmique dans la matière dont est fait l'homme, tandis que par son âme l'homme est apparenté au *malakût* et par son Esprit au *jabarût*. Dans l'Inde aussi les sept membres de *Vaisvânara* cosmique sont homologués avec les sept membres du microcosme humain, et les états de rêve et de sommeil sont mis en correspondance avec les deux plans humain et divin.

3. Le rapport entre 'âlam-e mithâl-malakût et taijasa-hiranyagarbha et la fonction de l'imagination

Le *malakût* en Islam se divise en *malakût* supérieur comprenant le monde des Ames immatérielles, le monde de l'imagination autonome, disjointe, et son homologue inférieur le monde des Archétypes-Images, c'est-à-dire l'imagination conjointe, liée au *malakût* dont elle reçoit sa lumière comme « les hautes fenêtres par lesquelles pénètrent les rayons de lumière ».

Le monde des Archétypes-Images est le domaine de l'imagination conjointe, c'est-à-dire que l'homme y accède par son imagination, et ce monde est contigu à l'imagination autonome. Le *malakût* est aussi symbolisé par les Réalités inscrites sur la Table Gardée. Le monde des Archétypes-Images est intermédiaire entre le *malakût* et le *molk*, mais il participe à la nature des deux, ayant une double dimension et symbolisant en outre par chacune de ces dimensions le monde auquel cette dimension correspond. Qaysarî[61] pense que l'*'âlam-e mithâl* contient toutes les formes des réalités qui existent dans le monde matériel, de même que l'état de rêve (*svapna-sthâna*) indien reste en continuité avec l'état de veille, parce qu'il contient sous forme subtile — impressions résiduelles siégeant dans le mental — les formes des perceptions issues de l'état de veille.

L'état de rêve indien est aussi appelé intermédiaire (*samdhi*). S'ankara nous apprend que « l'état de rêve est appelé intermédiaire parce qu'il se

situe à la jonction de deux séjours et comme deux mondes, le séjour de veille et celui de la béatitude sereine »[62]. Olivier Lacombe ajoute à ce propos :... « Le rêve ne se définit que par relation à deux extrêmes, l'état de veille et le sommeil profond, entre lesquels il apparaît comme occupant une position intermédiaire. D'une part il reste en continuité avec l'état de veille par la matière de son expérience — les impressions enregistrées par la mémoire — et prouve sa parenté avec lui par un déploiement analogue de ses virtualités dans le sens de la manifestation et de l'apparence. Mais, en même temps, il annonce et prépare cet état quasi-transcendant que l'on peut définir négativement comme la " cessation de toute connaissance spécifiée " ou " l'absence des visions de rêve " et positivement comme " un séjour de béatitude sereine[63] ". »

Le rapport de l'*âlam-e mithâl* au *malakût* peut être homologué avec le rapport du *taijasa* au *hiranyagarbha* (*sûtra*), l'imagination jouant de part et d'autre un rôle essentiel.

L'imagination autonome s'identifie avec le *malakût* et peut, dans le symbolisme de la Nuée, s'étendre jusqu'au degré de l'unité-plurale. Qaysarî dit à son endroit : « Parce qu'il contient les Formes de tout ce qui existe dans le monde, et parce qu'il est l'Archétype de toutes les Formes des essences et des réalités qui existent au plan de la connaissance divine, on le désigne comme le monde de l'imagination disjointe car elle est immatérielle (*ghayr mâddî*) comparée à l'imagination conjointe ...[64]. »

L'imagination comme puissance essentiatrice (la Nuée) sera d'une part cosmogonique ; elle contiendra dans le *degré créaturel* (*martaba-ye-khalqî*) l'Archétype de toutes les Formes existant sur le plan de la Connaissance divine (degré de l'unité-plurale) et, d'autre part, en tant qu'imagination conjointe liée au *malakût*, elle sera le monde des Archétypes-Images où se corporéisent les Esprits, où se spiritualisent les corps. Dans un sens large, elle comprend le *Jâbalqâ*, le *Jâbarsâ* et le *Hûrqalyâ*.

C'est en traversant ce monde que le mystique rejoint le *malakût*, puis le *jabarût*. Le *mundus imaginalis* en tant que monde inséré entre le *malakût* et le *nâsût* sera aussi par rapport aux degrés supérieurs de l'être une sorte d'inconscience, un voile qui tout en nous permettant d'accéder au *malakût* nous voile en même temps les réalités incluses dans celui-ci. L'imagination d'une part, s'identifie avec la théophanie même de Dieu (comme Nuée) et d'autre part, en tant qu'imagination « conjointe », elle devient le monde des Archétypes-Images qui se présente « comme les Formes déterminées et captives que sont nos pensées imaginatives[65] » ou encore comme « une ombre d'entre les ombres que Dieu créa comme preuve à l'existence spirituelle[66] ». Jîlî ajoute à propos de cette imagination obscurcissante : « L'imagination lie tous les individus qui se trouvent dans ces univers. Chaque communauté d'entre les communautés est liée par l'image imaginée, quel que soit l'univers d'entre les univers dans lequel elle se trouve. Les habitants de ce monde, par exemple, sont liés par l'imagination de la vie quotidienne et par celle de la vie future[67] ». L'imagination tout en

étant une pure théophanie est en même temps les formes captives de la pensée, une ombre d'entre les ombres du monde spirituel, qui tout en le reflétant, n'en cache pas moins la vision à l'œil mystique du cœur.

L'idée de l'imagination joue aussi dans l'*Advaita-vedanta*, comme nous avons vu au chapitre I, un rôle comparable aux deux aspects de l'imagination créatrice et obscurcissante. La création est dans le Soufisme une théophanie de l'imagination créatrice, chez un Gandapâda aussi c'est le Soi divin qui s'imagine soi-même grâce à sa propre *mâyâ*[68]. Le mot *Kalpati*, de même que le mot *khayâl* en arabe, désignent les mêmes fonctions créatrices.

Le rapport du *taijasa* au *hiranyagarbha* offre aussi des rapports qui peuvent être homologués à la structure bi-dimensionnelle de l'imagination islamique.

Hiranyagarbha est une sorte de rêve cosmique situé à un degré ontologiquement inférieur à l'état causal qui est celui de la résorption et le sommeil cosmogonique à la fin d'un *kalpa*. Dans le *Visnupurâna* (I, 2, 63-5) la phrase : « Ayant enveloppé le monde par l'océan unique, Visnu dort sur sa couche de serpent », dénote l'état causal où toutes les possibilités se replient dans l'océan indifférencié des causes ; en revanche la phrase : « Eveillé, il refait la création sous la forme de Brahma », connote l'imagination créatrice de Visnu qui à partir des restes et des vestiges des univers dissous symbolisant les Idées divines, crée les formes et les âmes des êtres selon les capacités karmiques de chacun d'eux, et puis les fait se manifester globalement sous forme de *hiranyagarbha*, bloc totalisant tous les *jîva*.

Les *vâsanâ*, c'est-à-dire les virtualités universelles ont par rapport à Visnu la même connexion que les *Essences-fixes* par rapport à l'unité absolue de l'Essence divine en Islam ; leur actualisation comporte de part et d'autre un passage de l'occultation à la révélation. Bien que ces notions c'est-à-dire *'âlam-e mithâl-malakût*, et *taijasa-hiranyagarbha* ne soient pas identiques l'une à l'autre, elles offrent cependant des rapports intéressants dans leurs registres respectifs : les deux puissances de *mâyâ* (projection et obscurcissement) ; les deux imaginations disjointe et conjointe en Islam. A l'imagination divine (*mâyâ* de Visnu), projetant les Idées *ad extra* et configurant le cosmos dans un rêve universel, sous forme globale d'un Embryon d'or, et investissant les âmes (*jîva*) d'une nature conforme à leur héritage karmique, c'est-à-dire à cette objectivation des Idées, répond sur le plan microcosmique, le mental de l'homme qui, grâce à sa faculté formatrice (*samkalpa*), recompose dans le songe les impressions latentes accumulées dans la mémoire. De même en Islam, à l'imagination créatrice de Dieu qui par sa théophanie investit les Essences-fixes de la réalité de Ses Noms, répond l'imagination de l'homme qui tel un miroir, reflète les formes archétypiques, d' *'âlam-e mithâl*, et comme l'imagination conjointe est liée au *malakût* et que l'âme est consubstantielle au monde spirituel, l'âme de l'homme rejoint le monde des Archétypes-Images pendant le rêve, et

peut, si le cœur est purifié, prendre contact avec les images inscrites sur la Table Gardée.

Ajoutons cependant que la construction complexe d *'âlam-e mithâl* et les connotations multiples qu'il évoque, ainsi que les cités merveilleuses qui s'y trouvent, n'ont pas de parallèle dans leur pendant indien. Le *svapnasthâna*, est conçu plus comme un état de projection mentale que comme un monde paradisiaque contenant des cités riches en merveilles. La conception islamique des deux cités de *Jâbalqâ* et de *Jâbarsâ* localisées respectivement sur les deux arcs de descente et d'ascension, dont l'un est le paradis terrestre tandis que l'autre est l'Intermonde des formes symbolisées de nos comportements moraux, sont autant de données qu'on ne trouve pas dans l'état de rêve indien. L'*âlam-e mithâl* est dit aussi le huitième climat (paradis terrestre). Vu sous cet angle, il offre certaines ressemblances avec la terre des *Uttara-kuru* située au nord du *Meru* où les parfaits (*siddha*) jouissent d'une existence édénique[69] ; d'ailleurs les huit *varsa* (pays) du *Jambudvîpa* à l'exception de *Bhârata* qui est la terre proprement terrestre, ainsi que les six autres *dvîpa* (continents) sont tous, plus ou moins, des terres paradisiaques, affranchies des conditions spatio-temporelles et où vivent les parfaits. Par conséquent, pour trouver des homologues indiens au symbolisme très riche du *huitième climat* il faut recourir à d'autres sources ; l'état de rêve (*svapna-sthâna*) n'en dénote qu'un aspect fort restreint.

4. Jabarût et l'état de sommeil profond

L'état de sommeil profond (*susupta*) envisagé comme un état involué et séminal (*bîjâvasthâ*) sur le plan universel, ainsi qu'un bloc de connaissance globale où s'unissent toutes les dualités tout en gardant leurs formes propres ne correspond pas tout à fait au *jabarût*. Celui-ci est le monde de l'unité-plurale où les distinctions relatives au connaissant et connu, etc., se manifestent comme l'union nuptiale des Noms Divins et des Archétypes. Le monde des Noms et des Attributs est une unité dans la diversité : une seule réalité, s'épiphanisant dans les Archétypes, se diversifie selon les capacités ontologiques de ceux-ci ; et cette théophanie investit les Archétypes des Noms de Dieu. Il se crée à ce niveau une polarisation entre les Réalités des Noms identiques à l'Essence divine et les Archétypes qui les manifestent, et leur mariage structure les Formes cognitives sur le plan de la connaissance divine. Ce degré, dit aussi la théologie symbolique, est le « Nom révélé » de Dieu (*tashbîh*).

L'état de sommeil profond est un état de cessation de toute connaissance spécifiée ou « l'absence de visions en rêve »[70]. Un passage du *Brahma-Sûtra Bhâsya* de S'ankara, de même que son bhâsya sur le *Mândûkya Upanisad* (V), nous révèle un aspect intéressant de cet état. S'ankara écrit : « On dira que lorsque (les états de rêve et de veille) sont virtualisés et apaisés dans le sommeil profond (la personne qui dort) entre

dans sa forme propre »[71]. C'est donc un monde virtuel et apaisé où les choses atteignent leur forme propre et où les dualités issues des deux états, parviennent à l'indistinction tout en gardant leur forme propre. Par conséquent rien n'y perd son identité et chaque chose y trouve sa forme réelle. Cette notion consistant à retrouver sa forme (*svarûpa*) équivaudrait à dire dans le langage soufique que les êtres retrouvent leur propre Essence-Archétype, ou l'Archétype dont ils sont investis et ceci est une allusion au monde de l'unité-plurale ; donc, d'un certain point de vue, le *susupta sthâna* se rapproche de cette perspective islamique.

Mais, pour Dârâ, comme nous l'avons déjà vu, le *jabarût* est le degré de l'unité absolue. Celui-ci est selon certains auteurs soufis au même niveau que l'Ipséité divine ; selon d'autres, c'est le degré de la première union nuptiale entre l'amour de l'Essence pour se connaître Elle-même et les Noms universaux, sans que ceux-ci soient distincts les uns des autres, puisque à ce degré là les Noms sont dans l'occultation parfaite et se confondent avec l'Essence ; c'est en somme le niveau de l'Amour de l'Essence en Elle-même, par Elle-même, et pour Elle-même. A ce niveau, on ne parle que de l'indistinction totale, il n'est pas question de l'état virtuel et apaisé des choses ni d'un état involué et séminal des Idées divines, puisque dans ce degré, les Idées divines s'identifient avec l'Essence, c'est l'Amour du Trésor Caché qui veut se connaître lui-même, une tendance primordiale de Dieu pour se connaître Soi-même dans la présence plénière de l'Etre et l'indistinction totale des Noms et des Attributs.

Bien que ces comparaisons soient assez complexes, il nous semble que ce niveau est ontologiquement supérieur au *susupta sthâna*, puisque de ce dernier on parle comme d'un état d'indistinction en même temps que du non-abandon des formes propres (*rûpa-aparityâga*), ainsi que macrocosmiquement on identifie cet état avec la condition séminale du Brahman et avec le degré d'*Is'vara* et de *brahman-saguna*. Donc il n'est point question d'identité essentielle comme c'est le cas dans le degré de l'unité absolue en Islam, mais plutôt d'une *union dans la diversité* qui suggère le degré de l'unité-plurale. Mais pour mettre en relief ce fait complexe que le *susupta* ne se range ni du côté de l'unité-plurale, ni du côté de l'unité absolue, et qu'il offre à leur endroit une situation ambivalente, nous dirons que les symboles qui représentent le sommeil profond sur le plan universel comme l'état séminal, le sommeil cosmogonique, l'océan indifférencié des causes, semblent plutôt suggérer un état ressemblant davantage à l'occultation de l'unité absolue qu'à la révélation du degré des Noms et des Attributs, lequel est symbolisé par la Plume, le Trône suprême, l'Intellect premier, le Soupir etc. Ces symboles islamiques ressemblent d'ailleurs aux homologues indiens tels que *hiranyagarbha*, l'Oeuf d'or qui éclot à la surface des eaux primordiales à l'aube de la création.

En considérant ces données, nous voyons qu'il est difficile de faire correspondre le *susupta* à ces deux niveaux de l'ontologie islamique et que le degré de l'unité absolue exprime une nuance très subtile entre l'Essence

pure et le degré de l'unité-plurale. Le *susupta* en raison des symboles qui l'expriment semble dépasser le degré de l'unité-plurale et se rapprocher du niveau de l'*ahadîyat* (unitude) mais du fait qu'il est macrocosmiquement l'état séminal (*bîja*), source (*yoni*) et Receptacle contenant toutes les Idées, il se penche du côté de l'unité-plurale qui est le degré des Noms et des Archétypes.

5. L'Essence divine et turîya

Le quatrième état (*turîya*) et le degré de l'Essence et de l'Ipséité divine en Islam, connotent de part et d'autre la négation de tout attribut et l'élimination de tout autre que l'Un sans second. Les descriptions que nous donne l'Upanisad du *turîya* comme l'indéfinissable, l'insaisissable, l'innommable sans dualité et « ce qui annule la diversité », expriment la qualité insaisissable et cet état inconditionné et indifférencié de Brahman qui correspond à l'Essence divine en Islam, laquelle est aussi la négation de toute négation. C'est par la négation de tout autre que le Soi que l'Upanisad cherche à décrire cet état, qui en tant que fondement immuable, éternel de toutes choses, est forcément différent des formes imaginées que lui surimpose *mâyâ*, et c'est dans le plus profond secret de l'identité essentielle de « Cela tu es » qu'il peut être réalisé dans la pure connaissance.

NOTES

1. *Sha.G.R.* pp. 132-133.

2. H. Corbin : *Trilogie Ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9), Téhéran et Paris 1961, p. 129.

3. *Ibid.* p. 129 et H. Corbin. I.C.S.I.A. pp. 168 et 262.

4. Shaykh P.S. Tabâtabâ'î : *Entretien*, Téhéran le 10 septembre 1967

5. *Sha. D.Q.* p. 113.

6. J. Âshtyânî : *Entretien*, Téhéran le 6 novembre 1967.

7. *Sha G.R.* pp. 5-6.

8. *Ins. K.* p. 180.

9. *Ibid.* p. 186.

10. Téhéran, 1335 1956, p. 15.

11. *Ibid.*

12. *Sharh-e Manzûma*, p. 183.

13. *Ins. K.* p. 160.

14. *Ibid.*, pp. 180, 152, 157.

15. *Sha.D.Q.* p. 309.

16. *Hikmat al-Ishrâq*, Edition critique par H. Corbin in *Oeuvres philosophiques et mystiques* (Opera metaphysica II) (*Bibliothèque Iranienne*, vol. 2) Téhéran et Paris 1952, p. 254.

17. Il ne faut pas confondre cet auteur avec Shamsoddîn Mohammad Lâhîjî, à qui nous nous sommes souvent référés dans cette étude, et qui est le fameux commentateur de la « Roseraie du Mystère » (*Golshan-e Râz*).

18. *Gohar-e Morâd*, III, 4, 2, Téhéran 1377 h, pp. 434-36.

19. *Kalimât Maqnûna* (Paroles secrètes), éd. Téhéran 1316, p. 68.

20. *Sha.D.Q.* p. 196.

21. *Gohar-e Morâd*, p. 436.

22. *Kalimat Maqnûna*, p. 68.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. H. Corbin : *T.C.C.R.* p. 200.

26. *Hikmât al-Ishrâq*, p. 254.

27. *Kalimât Maqnûna*, p. 68, trad. H. Corbin : *T.C.C.R.* p. 229.

28. *Sha.D.Q.* p. 196.

29. *Ibid.*, p. 313.

30. Cité par H. Corbin : *T.C.C.R.* p. 163.

31. p. 6.

32. *Ibid.*

33. Emile Lesimple : *Mândûkya Upanisad et Kârikâ de Gaudapâda*, Paris 1944. La date de cette Upanisad serait probablement postérieure à l'avènement du Bouddhisme.

34. *Mând Up.* II.

35. *Mând Up. bhâsya* II.

36. *Mând Up.* III, Trad. E. Lesimple.

37. *Mând Up. bhâsya* III.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. *Mând. Up.* IV.

42. *Mând. Up. bhâsya* IV.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. *G.K*, I, 2.

48. *Kârikâbhâsya* I, 2.

49. *B.S. bhâsya* II, 2, 28.

50. *S.S. II*, 43.

51. *Brhad. Up.* IV, 2, 10.

52. *Mând. Up.* V

53. *Mând. Up. bhâsya* V.

54. *Ibid.*

55. *G.K.* I, 2.

56. *Mând. Up.* VII.

57. *Mând. Up. bhâsya VII.*

58. *Ibid.*

59. *Al. I.K*, chap. II, p. 75.

60. *Sha. G.R.* pp. 506-507.

61. *Sha. D.Q.* p. 196.

62. *B.S. bhâsya III, II,* 1. trad., O. Lacombe.

63. L'*Ab.S.V.* pp. 165-6.

64. *Sha. D.Q.* p. 296.

65. Qaysarî : *Shah. D.Q.* p. 303.

66. *Ibid.*

67. *Al. IK.* chap. II, p. 41. trad. H. Corbin : *T.C.C.R.* p. 238.

68. *G.K.* II, 12.

69. *Râmâyana* IV, 43.

70. *B.S. bhâsya* III, 2, 7.

71. *B.S. bhâsya* III, 2, 7... trad. O. Lacombe : L'*Ab.S.V.* p. 167.

IV

LA LUMIÈRE

(Dârâ Shokûh, chapitre IX)

Dârâ Shokûh distingue dans ce chapitre trois sortes de lumière : 1) les lumières de Majesté de Dieu qui sont couleur de soleil, de rubis, ou de feu ; 2) les lumières de Beauté qui sont couleur de lune, de perle, ou d'eau ; 3) la lumière de l'Essence divine qui est imperceptible et ne peut être perçue que par les saints de Dieu.

Il nous explique ensuite que cette lumière de l'Essence peut se manifester à l'homme soit en l'état de sommeil profond, où vue, ouïe, saveur, odeur, toucher se fondent en une indissociable unité, soit au moment de la méditation profonde, lorsque l'esprit se concentre sur la réalité divine, de sorte qu'il ne voit pas avec ses yeux, qu'il n'entend pas avec ses oreilles, qu'il ne parle pas avec sa langue, qu'il ne sent pas avec son odorat, qu'il ne touche pas avec son toucher. En d'autres termes, c'est le retrait total des sens de leur fonction respective.

Dârâ cite le verset qorânique (XXIV : 35) « *Allah est la lumière des cieux et de la terre* » et homologue cette lumière avec les termes sanskrits *jyoti svarûpa*, (qui a pour nature propre la lumière), et *svaprakâs'a* (qui est luminosité de soi). Puis il nous cite le verset du Qorân (XXIV : 35) (le reste du verset cité plus haut) sur le symbolisme de la *Niche aux lumières*, et en fait une exégèse très personnelle, dont nous parlerons au paragraphe IV de ce chapitre.

I. La lumière de Majesté et de Beauté

Pour le symbolisme photique des noms de Majesté et de Beauté, nous avons des données intéressantes dans l'œuvre persane *Mirsâd al-'Ibâd*[1] du théosophe iranien Najmoddîn Râzî (tout le chapitre XVII de cette œuvre est consacré aux lumières symboliques). Les renseignements que nous fournit Dârâ étant trop insuffisants pour concevoir ces phénomènes, nous allons y suppléer en nous inspirant de Najm Râzî.

Najm Râzî catégorise les lumières et les différentes qualités des états spirituels qui leur correspondent. Lorsque l'âme dépasse le stade de la domination de l'âme sensuelle inférieure, c'est-à-dire, son moi-inférieur

(*ammâregî*), par l'office du *dhikr* (qui est l'instrument de la polissure du cœur), de l'ascèse et de la retraite spirituelle, et s'engage dans la vallée de l'inspiration mystique[2], bénéficiant des aperceptions visionnaires (*moshâhidât*), alors les lumières apparaissent à sa vue, imprégnées de couleurs différentes. Au premier degré apparaît la lumière blanche qui est le signe de l'Islam ; au second degré apparaît la lumière jaune qui est le signe de la fidélité, de la foi (*imân*) ; au troisième se manifeste la lumière violette qui est le signe de la bénévolence (*ihsân*) ; au quatrième, apparaît la lumière verte qui est le signe de la certitude (*itminân*) ; au cinquième, la lumière bleue qui est le signe de l'assurance (*iqân*) ; au sixième, apparaît la lumière rouge qui est le signe de la sainte stupéfaction (*hayamân*) et qui est aussi la lumière de l'Essence. Il est possible que ces lumières soient visualisées, soit simultanément soit successivement, soit collectivement, soit individuellement, selon les moments.

Mais comme les lumières de Beauté, nous dit Najm Râzî, émanent des reflets étincelants de la grâce divine, elles se manifestent dans les états spirituels des êtres en la « station » (*maqâm*) de visions mystiques (*shodûd*) et d'aperceptions visionnaires (*moshâhidât*) relatives aux différentes théophanies, et suivant les degrés hiérarchisés du monde suprasensible, du monde des phénomènes sensibles, ainsi que sous forme sensible et intelligible. Mais les lumières de Majesté, dont l'incandescence (*ihrâq*) est le signe caractéristique, se manifestent de la manière qu'il est dit dans le Qorân (LXXIV : 28) : « *Elle n'épargne ni ne laisse rien* », de sorte que les sept enfers nourrissent les reflets de sa lumière. Najm Râzî ajoute : « De quelque côté que tu regardes dans les deux mondes, tu vois, ténèbres et lumière, elles émanent de la grâce et de la rigueur divines, c'est pourquoi on a prouvé leur *co-existence* par le mot « établir » (et non créer), ainsi qu'il est dit dans le Qorân (VI : 1) : « *Louange à Allah qui créa les cieux et la terre, établit les ténèbres et la lumière* ».

Les lumières de Majesté dit encore Najm Râzî, révèlent l'annihilation (*ifnâ'*), la domination, la puissance, la crainte révérentielle (*haybat*) la rigueur, l'annihilation de l'annihilation (*fanâ'al-fanâ*). Les noms de Majesté neutralisent aussi les effets magiques des *talismans* et détruisent les coutumes douteuses ; tout ce qui existe ici-bas participe soit aux lumières de Beauté soit aux lumières de Majesté[3].

Les photismes colorés sont liés aux deux catégories des noms de Majesté qui sont rigueur, puissance inaccessible, et des noms de Beauté qui sont fascination, attirance. Or ces deux catégories co-existent sur tous les plans de l'être : les états inférieurs de l'être symbolisent les noms de Majesté, la multiplicité opaque qui voile et obscurcit la face divine et s'insère entre le créateur et la créature comme un rideau obscurcissant. C'est pourquoi les noms de Majesté, tout en symbolisant la rigueur inaccessible du Trésor-Caché, conçue comme une lumière noire, ou lumière sur lumière et ténèbres d'en haut, seront aussi, suivant un symbolisme inverse, ténèbres d'en bas.

Dârâ Shokûh distingue trois sortes de lumière qu'il met en rapport avec les noms de Majesté, de Beauté et d'Essence.

Les couleurs de feu, de rubis et de soleil sont lumières de Majesté ; les couleurs de lune, de perle et d'eau sont lumières de Beauté ; tandis que la couleur de l'Essence est imperceptible, incolore. Mais les couleurs visualisées chez Najm Râzî comptent sept degrés[4] correspondant chacun à un état spirituel. Les six premiers degrés, qui sont les lumières blanche, jaune, violette, verte, bleue et rouge, représentent les lumières de l'attribut de Beauté ; alors que le septième degré est symbolisé par la lumière noire qui est l'attribut de Majesté. Cette lumière, dite aussi *Nuit lumineuse (Shab-e rawshan)*, est l'Essence de l'unité absolue qui, en raison de son indistinction photique, de son indétermination, est comparée à la nuit, car de même qu'il est impossible d'appréhender quoi que ce soit dans la nuit, de même en ce degré de l'Essence qui est le degré de l'annihilation de tous les phénomènes, perception et conscience font défaut[5].

La distinction tripartite de Dârâ Shokûh se distingue de celle de Najm Râzî, en ce sens qu'il oppose lumière de l'Essence et lumières de Majesté ; or les lumières de Majesté impliquent les théophanies annihilantes de l'Essence : tous les auteurs tels que Lâhîjî, Najm Râzî, Qaysarî, confirment cette réalité, d'autant plus que tout ce qui est créé en ce monde-ci, entre dans l'une des deux catégories et que l'occultation de l'Essence est elle-même la sublimité inaccessible de la Majesté de Dieu.

En étudiant les œuvres soufies de l'école de l'Asie centrale qui a élaboré la doctrine des photismes colorés, on découvre une série d'homologies : tout d'abord, entre les couleurs et les états spirituels, chez Najm Kobrâ. Les trois niveaux de l'âme : l'âme inférieure qui est une sorte d'inconscience, ou infraconscience, puis l'âme-conscience et finalement la surconscience (ces trois réalités sont aussi identifiées avec l'âme (*nafs*), l'intelligence et le cœur), sont indiqués par les couleurs noire, rouge et blanche. En homologuant le macrocosme avec le microcosme en tant que deux réalités qui se reflètent et relient le monde des horizons au monde des âmes[6], il s'institue chez Semnânî une correspondance entre le temps des horizons (*zamân-e âfâqî*) et le temps intérieur psychique (*zamân-e anfosî*). Cette correspondance va permettre de reconduire toute vérité extérieure à son homologue intérieur, et de fonder une science ésotérique de *ta'wîl* (exégèse spirituelle). Ceci équivaut aussi à une intériorisation des réalités extérieures en réalités psychiques intérieures. Chez Najm Kobrâ, les sept cieux astronomiques sont homologués avec les sept cieux intérieurs de l'âme ; les sept centres subtils de la doctrine de Semnânî (voir Chap. II, § III) expriment les mêmes archétypes. Dans ce contexte, il s'établit une autre homologie entre les organes de la physiologie mystique et les cycles de différentes prophéties ; et chaque centre subtil est en outre symbolisé par une couleur ; de même qu'il existe aussi des correspondances occultes entre les phénomènes chromatiques, visuels, associés à ces centres, et les phénomènes auditifs et acoustiques comme les quatre degrés

de la manifestation du son dans les doctrines tantrico-shivaïtes, ou les sept *cakra* du Yoga tantrique.

Quelles que soient les homologies établies entre temps extérieur et temps psychique, cieux astronomiques et cieux intérieurs, sept prophètes et sept organes subtils, ces correspondances montrent, outre l'homologie fondamentale de l'homme avec le cosmos, les gradations hiérarchisées d'une croissance spirituelle, d'une ascension mystique. Dès lors les différents cieux, les différents « prophètes de ton être », de même que les couleurs variées qui leur correspondent, marquent les étapes d'une croissance spirituelle de l'homme. C'est pour cette raison que dans le *kundalinî yoga*, l'éveil progressif de l'énergie cosmique en l'homme se traduit comme l'ascension verticale du serpent (*Kundalinî*) qui, perçant le vaisseau subtil et atteignant les trois nœuds de Brahmâ, Visnu, S'iva, débouche finalement sur le centre aux mille pétales, où se réalise la divine harmonie de l'Union de S'iva-S'akti.

II. Les lumières du cœur

La technique du *dhikr*, l'invocation du Nom divin et l'intériorisation de la liturgie a été amplement discutée au Chap. II, § II ; nous y renvoyons le lecteur. Najm Râzî nous en parle ici dans son rapport avec la polissure du cœur et les visions théophaniques de différentes lumières qui s'y épiphanisent. Les lumières qui apparaissent lors des aperceptions visionnaires et des dévoilements suprasensibles entrent dans les deux grandes catégories des noms de Majesté et des noms de Beauté. Les lumières de Majesté sont incandescentes (*mohriq*), provoquent la mort, incendient, embrasent et réduisent l'âme en cendres ; elles se théophanisent dans le degré suprême de l'ascension spirituelle, lorsque le gnostique arrive à l'annihilation et participe d'ores et déjà, de son vivant, à la grande Résurrection, et s'anéantit dans l'Essence divine.

Lorsque le mystique s'engage dans la voie du *dhikr*, lorsqu'il polit le miroir de son cœur par la puissance purificatrice du *dhikr*, les impuretés du cœur s'effacent et son cœur devient apte à recevoir les lumières du monde suprasensible, de sorte que le mystique participe aux visions spirituelles selon le degré de la transparence du cœur. Nous avons dit au Chap. II, § II, que par l'invocation et la purification du cœur, le mystique voyait déroulés devant ses yeux tous les mystères enfouis de son âme, et que les comportements moraux, les tendances innées de l'âme, passant de la puissance à l'acte se révélaient à la vision intérieure, sous forme symbolisée et conforme aux actes dont ils étaient issus ; mais ici nous traiterons uniquement des phénomènes chromatiques qui expriment, dans ce contexte, les états spirituels du mystique. Les lumières apparaissent :

1) Ou bien sous forme d'éclairs fugitifs (*borûq*), de fulgurations (*lawâmi'*), de lumières prolongées (*lawâmih*).

ii) Ou bien sous forme de lumières plus fortes et persistantes, c'est-à-dire sous forme de cierges (*qandîl*), de niches de lumières, de lampes colorées, et de flammes de feux ardents.

iii) Ou bien sous forme de lumières émanant des régions célestes, des astres et des grandes et petites étoiles.

iv) Ou bien sous forme de la lune, des lunes, ou du soleil et des soleils.

La source d'où effusent ces lumières peut varier, selon Najm Râzî, suivant la qualité de la spiritualité (*rohânîyat*) du mystique. Il y a une lumière pour toute entité spirituelle : celle du *sâlik* (mystique engagé dans la voie spirituelle), celle de l'initiation (*walâyat*) du shaykh, celle de la prophétie, celle des esprits des initiés (*arwâh-e awlîya*) et celle des grands soufis, puis celle du *dhikr*, du Qorân de l'Islam, de la foi, de la bénévolence, celle des différentes formes d'adoration et de services divins. Chacune des entités spirituelles correspondant à chacune de ces catégories, aura sa lumière propre.

Etablissant cette correspondance des entités spirituelles et des couleurs, Najm Râzî explique les états spirituels que symbolisent ces lumières.

1. La première catégorie des éclairs et des lumières prolongées se subdivise en :

i) Eclairs et fulgurations instantanés qui ont pour source les prières liturgiques, les ablutions rituelles.

ii) Lumières prolongées qui ont pour source le Qorân et le *dhikr*. Les éclairs et les fulgurations fugitifs disparaissent sitôt parus, mais les lumières prolongées persistent quelque peu.

2. La deuxième catégorie des lumières se divise comme suit :

i) Lumières sous forme de niche, de lampe et de lampes sous des verres ; elles proviennent tantôt de l'initiation (*walâyat*), tantôt de la lumière de la prophétie. « *Sa lumière est à la ressemblance d'une Niche où se trouve une lampe, la lampe est dans un (récipient) de verre* ». Qorân (XXIV : 35).

ii) Lumières sous forme de cierges, de flammes de feux ardents, qui sont les figurations des formes du *dhikr*, du Qorân, des incantations magiques, des *wird* c'est-à-dire des « formes invocatoires ». Elles sont les lumières de la grâce divine qui se révèle dans le cœur.

3. La troisième catégorie comprend des lumières des cieux et des régions célestes : astres, lunes, soleils. Les astres peuvent être contemplés tantôt avec leur ciel astronomique, et dans ce cas, le ciel correspondra à la « masse astrale du cœur » (*jirm-e dil*), l'astre sera la lumière de l'Esprit acquise proportionnellement à la pureté du cœur. Ces lumières se subdivisent de la manière suivante :

i) Lumières perçues sous forme d'astres grands et petits, c'est-à-dire les formes des régions célestes qui sont les signes de la foi et de la bénévolence.

II) Si la lune apparaît au ciel du cœur, ceci correspondra à l'initiation lunaire (*walâyat-e qamarîya*).

III) Si le soleil s'y manifeste, ce seront les effets de l'initiation totale (*walâyat-e kolî*) ou initiation solaire.

IV) Si les soleils apparaissent dans le ciel du cœur, ce seront les effets de la manifestation des Initiés Parfaits (*âthâr-e zohûr-e awlîyâ-ye kolî-ye ast*)

V) Si le soleil et la lune s'y épiphanisent conjointement, ce seront les manifestations du Shaykh et de l'initiation absolue.

VI) Si le soleil et la lune apparaissent réfléchis sur une nappe d'eau sur la mer, un ruisseau, un puits, ou sur la surface dormante des eaux léthargiques ou vives, le *sâlik* les reconnaîtra comme les lumières de ses propres entités spirituelles.

VII) Il se peut que son cœur atteigne un si haut degré de transparence que des milliers de soleils viennent s'y mirer. Parfois les lumières divines, franchissant les voiles des ténèbres et des lumières, se déversent dans son cœur et inondent le miroir du cœur et le Qorân (LIII : 11) de dire : « *Le cœur ne dément pas ce qu'il a vu* ». C'est pourquoi le prophète proclame : « Mon cœur a vu mon seigneur sous les plus belles des formes » (voir chap. V, § III). Il en est de même des visions d'Abraham et de Moïse à qui Dieu a dit : « *Je suis Allah le Seigneur des mondes* » (Qorân XXVIII : 30).

Quant à la lumière de l'Essence que Najm Râzî plaçait au septième degré, comme étant le signe de la sainte stupéfaction (*hayamân*), de la rigueur de l'annihilation de l'annihilation (*fanâ'al-fanâ*), nous en parlerons au paragraphe suivant.

Najm Râzî explique aussi ce verset qorânique (XXIV : 35) cité par Dârâ : « *Allah est la lumière des cieux et de la terre* », lumière que Dârâ a homologuée avec les nations indiennes de *jyoti-svarûpa* et *svaprakâsa*. Râzî pose cette question fondamentale : « Est-ce que la vision d'Abraham et le dialogue de Moïse se sont déroulés dans le monde intérieur ou le monde extérieur ? » En vérité, pense Najm Râzî, il n'y a aucune différence entre les deux. Si le miroir du cœur atteint l'extrême transparence, il se peut que les aperceptions visionnaires s'effectuent soit dans le ciel du cœur, c'est-à-dire dans le suprasensible et le monde ésotérique, soit dans le monde visible aux sens : le *zâhir*, l'apparent bénéficiaire des théophanies des rayons divins, est en même temps le lieu où se manifestent ces rayons. D'ailleurs le monde extérieur peut être reviré au monde intérieur en raison des correspondances occultes qui existent entre tous les plans de l'être. En disans « *Allah est la lumière des cieux et de la terre* », on veut dire que Dieu est en même temps le voyant et le vu : entre ces deux aspects, il y a symbolisme et *synchronisme*. Pour comprendre le sens ésotérique de « *Ceci est mon Seigneur* » (*hadhâ rabbî*), le suprasensible et le sensible, ainsi que l'éxotérique et l'ésotérique, seront parfaitement identiques et synchroniques.

Tels sont les enseignements que nous fournit Najm Râzî sur le symbolisme des lumières dans le cœur. Quant à l'opinion de Dârâ sur la lumière noire de l'Essence qui est sans attribut et que personne ne voit, si ce n'est les saints de Dieu, cette affirmation contredit ce qu'affirme Dârâ au chapitre X sur la vision, où il ajoute que la vision de l'Essence pure est une impossibilité, et nous verrons bientôt que la lumière de l'Essence étant une Lumière noire n'est point susceptible d'être appréhendée même dans la plus haute station de la gnose.

III. La lumière noire (lumière de l'Essence)

La lumière noire est lumière sur lumière, elle consiste, nous dit Lâhîjî[7], en la totalité des lumières des noms et des attributs. La lumière de l'intelligence est à son endroit comme l'œil nu à l'endroit de la clarté aveuglante du soleil ; de même que les rayons du soleil illuminant l'univers, enténèbrent la vue et la troublent, de même la théophanie de l'Essence divine enténèbre l'œil de l'intelligence et, au moment de son apparition, celui-ci s'égare dans les ténèbres obscurcissantes du néant.

Cette obscurité provient d'une extrême proximité ; de même que l'excès de distance et d'éloignement par rapport à un objet, provoquent l'invisibilité et l'occultation de cet objet, de même l'excès de la proximité cause l'occultation et la non-perception de ce même objet, de sorte que la pure lumière et les pures ténèbres ne se rendent jamais sensibles dans leur extrême nudité ; et c'est leur « mélange », à proportion infiniment variable (comme Majesté et Beauté) que nous percevons dans la multiplicité indéfinie des objets multiples qui structurent les univers.

Lorsque le gnostique traverse dans ses pérégrinations spirituelles et son ascension mystique les degrés des lumières inhérentes aux noms et attributs et devient, de ce fait, apte à recevoir la théophanie de l'Ipséité divine, celle-ci lui apparaît symbolisée sour forme de lumière noire, et, en raison de l'extrême proximité dont jouit le gnostique par rapport à l'Essence, l'organe théophanique des aperceptions visionnaires de son âme s'enténèbre et ne parvient à saisir cette lumière ; mais au-dedans de cette lumière de l'Essence, qui est fulguration annihilante, est cachée la Source de la vie qui procure subsistance en Dieu, Vie éternelle, ainsi que la persistance en l'Essence divine. Cette source secrète cachée dans les ténèbres insondables, c'est l'Etre, l'Un, l'Unique, c'est de lui que dépendent toutes les existences, et la subsistance de l'universalité des choses.

Dieu ne peut jamais se théophaniser en sa luminosité parfaite, excessive, en sa pureté immaculée et en la sainte transparence de son Ipséité. Toute manifestation implique par là-même, une descente au degré des Noms et des Attributs. C'est pourquoi point ne sied de parler de vision au niveau de l'Essence, car toute vision oppose les deux termes de *voyant* et de *vu*, alors qu'au degré de la lumière noire, au niveau où l'Ipséité divine se

théophanise en sa luminosité plénière et sa simplicité totale, toutes les multiplicités s'évanouissent dans les ténèbres de la lumière noire, qui est ténèbres indistinctes, indifférenciées, chaotiques, où toutes les couleurs s'effacent et se confondent ; c'est alors la nuit insondable du silence éternel du Trésor Caché, voilé dans les abîmes inscrutables de son occultation. Arrivé à ce niveau, le mystique n'a plus d'aperception visionnaire, il s'annihile dans la lumière noire, car à ce niveau-là, on ne peut plus parler de lumière, encore moins de vision et de perceptions.

Dârâ pense que les saints de Dieu perçoivent l'Essence et que cette lumière se manifeste dans l'état de sommeil profond. Mais bien que cette affirmation contredise ce qu'il nous dit au sujet de l'impossibilité de la vision de l'Essence au Chapitre X, elle ne paraît pas être justifiée, vu que l'Essence est pure occultation, symbolisée, selon les soufis par la lumière noire, et celle-ci représente le chaos primordial du Trésor caché, antérieur au *fiat lux* de toutes les théphanies. Dârâ situe la lumière de l'Essence au niveau du sommeil profond (*susupta-sthâna*), mais si on veut trouver un homologue indien pour cet état, il serait plus juste de le faire correspondre au niveau du *turîya*, c'est-à-dire le quatrième état inconditionné d'*atman* = *brahman* qui est aussi lumière sur lumière et nuit éternelle : « En lui, nous disent les Upanisads, le soleil ne luit pas, ni la lune, ni les étoiles » (*Mund.Up* II, 11).

Lâhîjî[8] nous parle aussi d'une Nuit lumineuse, en persan *shab-e rawashan*, notion qui s'oppose à ce que Lâhîjî définit comme Jour enténébré, en persan *rûz-e târîk*.

La Nuit est naturellement la lumière noire, la théophanie de l'Ipséité divine, mais cette Nuit est lumineuse, révélatrice, elle fait apparaître, parderrière les voiles de la multiplicité, les réalités des noms et des attributs et, ajoute Lâhîjî : « La persistance des apparences qui, en leur for intérieur, ne sont que des voiles de Majesté (*parde-ye jalâl*) (enveloppant la divine Beauté) se révèlent du fond de ces rideaux au plein milieu du Jour enténébré »[9].

Les théophanies des noms, des attributs et des actes (théophanies de Beauté) sont comparées au jour, puisqu'elles sont claires, visibles apparentes, susceptibles d'être appréhendées par les aperceptions visionnaires de l'œil du cœur ; mais elles sont en même temps « Jour enténébré », car semblables à des voiles elles obscurcissent l'Essence divine, et Dieu, nous dit Lâhîjî, possède 70 000 voiles de ténèbres et de lumières. Tant que ceux-ci n'ont pas été consumés par la théophanie de l'Essence, la pleine manifestation de celle-ci ne s'effectue point.

En résumé :

i) La nuit, c'est l'Essence divine qui est non-couleur, non-détermination, annihilation de tous les phénomènes perceptifs, la sainte stupéfaction de l'intelligence devant la Majesté inaccessible de l'Ipséité de Dieu.

ii) La Nuit lumineuse, c'est la lumière qui fait voir ; elle est la lumière

qui rend visible toutes les lumières. Toutes les apparences s'éclairent grâce à cette lumière, elle est visible car elle fait voir (comme Beauté), mais invisible, car elle est lumière noire (Majesté).

III) Le Jour enténébré, ce sont les théophanies des noms et des attributs qui sont visibles, mais enténébrées en même temps, puisqu'en leur Essence, elles sont les voiles de Majesté. « *Grâce au seigneur qui se manifeste en s'occultant* », signifie que la création est un Jour enténébré, beauté fascinante qui recèle une inaccessible rigueur ; et « *qui s'occulte en se manifestant* » signifie qu'elle est Nuit lumineuse, majesté inaccessible que recèle la Beauté généreuse de la théophanie du Trésor Caché.

IV. La Niche aux lumières

Dârâ cite le verset de la Niche aux lumières et en donne une interprétation très personnelle, que nous étudierons plus bas. Voici le texte de ce verset : « *Allah est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est à la ressemblance d'une niche où se trouve une lampe ; la lampe est dans un (récipient de) verre ; celui-ci semblerait un astre étincelant ; elle est allumée grâce à un arbre béni ; (grâce à) un olivier ni oriental, ni occidental, dont l'huile (est si limpide qu'elle) éclairerait même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière. Allah vers Sa lumière dirige qui Il veut. Allah propose des paraboles aux hommes. Allah de toute chose est omniscient* » (Qorân XXIV : 35).

Ce verset du Qorân a été le sujet de mainte herméneutique spirituelle. Selon Dârâ, la Niche (*mishkat*) est le monde des corps, la Lampe la lumière de l'Essence, et par le récipient de Verre (*zajâja*), il faut entendre l'Esprit qui est lumineux tel un astre étincelant. La phrase : « *La lampe est allumée* » symbolise la lumière de l'Etre, et « *l'Arbre béni* » reflète l'Essence de la Vérité, affranchie des déterminations spatiales telles que les directions orientales et occidentales. L'« *Olivier* » (*zayt*) est le symbole de l'Esprit suprême qui est pur et limpide et resplendit de lui-même. La lumière de l'olivier est *lumière sur lumière* car personne ne peut la contempler, si ce n'est celui pour qui elle se serait offerte comme guide : «*Allah vers Sa lumière dirige qui Il veut* ». L'herméneutique de Dârâ peut se résumer de la façon suivante : Allah le Très-Haut, grâce à la lumière de sa propre Essence, se manifeste dans les voiles subtils et lumineux. La lumière de l'Essence se manifeste dans le voile de l'Esprit des esprits (Esprit Universel) ; celui-ci dans le voile des esprits ; ceux-ci dans le voile des corps ; de même aussi, la lampe, grâce à l'olivier, se manifeste dans le verre, dans la niche etc... 1) La *Lampe* est la lumière de l'Essence. 2) le *Verre* est la lumière de l'Esprit. 3) La *Niche* est le monde matériel des corps. 4) L'*Arbre béni* est le symbole de l'Essence divine. 5) L'*Olivier* est le symbole de l'Esprit Suprême.

Selon cette exégèse la lumière incolore, pure, étincelante de l'Essence

transparente divine, passe à travers des voiles de plus en plus opaques pour aboutir finalement au monde matériel des corps.

L'exégèse de Lâhîjî [10], tout en suivant celle de Dârâ, s'en sépare à certains égards. Lâhîjî dit que l'esprit pénètre le corps et s'y infuse de la même manière que l'Etre absolu pénètre tous les êtres matériels et les êtres séparés de la matière. « *Allah est la lumière des cieux et de la terre* » veut dire, selon Lâhîjî, qu'Allah est la lumière des cieux des Esprits et des entités spirituelles séparées de toute matière (*mojjaradât*), de même que la lumière de la terre des corps « archétypiques » (*mithâlî*) et matériels. Ici le mot *ciel* embrasse les Esprits et les entités spirituelles séparées de la matière, tandis que le mot *terre* comprend les corps d'« outremonde » (corps archétypique) et les corps matériels (*nâsût*). Ciel et terre comprennent donc le *malakût*, *l'ʿâlam-e mithâl* et le *molk*, qui est le monde matériel des phénomènes sensibles. La *Niche* symbolise le corps matériel entier (chez Dârâ aussi elle a le même sens). Dans cette *Niche* se trouve une *Lampe*, celle-ci symbolise l'Esprit (*rûh*) ; mais, nous dit le Qorân, la *Lampe* est dans un *Verre* ; celui-ci (*zajâja*) est le symbole du cœur (*qalb*) ; les philosophes l'appellent, nous dit Lâhîjî, l'*âme raisonnable* (*nafs-e natiqa*). De même que la Lampe est dans le Verre, de même l'Esprit est logé dans le cœur.

Ici, l'exégèse de Lâhîjî semble s'écarter de celle de Dârâ. Pour celui-ci le Verre signifiait la lumière de l'Esprit, tandis que la Lampe symbolisait la lumière de l'Essence ; mais Lâhîjî entend par la Lampe l'Esprit, c'est-à-dire l'Esprit universel (*Jabarût*, peut-être) ; tandis que le Verre est, selon lui, le *cœur* où loge l'Esprit, de même que la Lampe loge dans le Verre. Mais la différence des interprétations de Lâhîjî et de Dârâ quant au sens symbolique du Verre, n'est qu'apparente, vu que le cœur, de même que l'Esprit qui s'y loge, sont organes d'aperceptions visionnaires. Le cœur est, dans la physiologie subtile de l'homme, l'organe où se manifeste l'Esprit. D'ailleurs, Lâhîjî ajoute plus bas que l'Esprit ésotérique n'est autre que le cœur (*rûh-e batin ûst*). Ce Verre est dit être étincelant en raison de sa transparence et de sa pureté.

Puis vient le symbolisme de la Lampe ; « *cette Lampe est allumée grâce à un arbre béni* » symbolise l'âme, selon Lâhîjî. Il est béni, car l'homme se distingue de l'ensemble de la création grâce à son *âme* ; la phrase « *illuminé grâce à un olivier* » signifie que l'âme (l'arbre béni) est apte (*mostaʿid*) à être allumée par la lumière sainte (*nûr-e qods*). « *Ni oriental* » signifie que l'Ame universelle (arbre béni *malakût*) n'appartient pas à l'Orient des Esprits séparés de la matière. « *Ni Occidental* », dénote que l'âme n'appartient pas non plus à l'Occident des corps grossiers, mais est plutôt un *Intermonde* entre les Esprits autonomes et les corps grossiers ; c'est en raison de cet état intermédiaire de l'âme que les réalités des deux mondes qu'elle sépare s'y manifestent.

L'Herméneutique de Lâhîjî, quant au sens de *l'Arbre béni*, se sépare beaucoup de celle de Dârâ. Pour celui-ci l'Arbre béni reflète l'Essence de

la Vérité divine, affranchie des directions et des déterminations spatiales telles que l'Orient et l'Occident ; alors que *l'Olivier* est une allusion à l'Esprit suprême. Pour Lâhîjî, « *l'Arbre béni* » ne symbolise pas l'Ipséité divine, mais l'Ame universelle dite aussi *la Table gardée* correspondant au *malakût* des Ames immortelles ; tandis que la phrase « *grâce à un Olivier* » connote que cette Ame universelle est apte à être allumée par la lumière de la sainteté (*jabarût*). L'Olivier serait la lumière de la sainteté, ou lumière du *jabarût*. Celui-ci, cependant, suggère aussi le sens de l'Esprit suprême, que Dâra attribue à l'Olivier, car le *jabarût* est le niveau de l'Esprit universel, dit aussi Esprit saint et Intellect universel. Considéré ainsi, le symbolisme de l'Olivier semble avoir un même sens chez nos deux auteurs.

Quant aux directions orientale et occidentale, Lâhîjî entend respectivement le *jabarût* = monde des pures Intelligences (Esprit suprême), et le *nâsût* = le monde des phénomènes matériels ; l'âme serait un Intermonde entre les deux et comprendrait le *malakût*, qui comprend à son tour le monde des Archétypes-Images. En résumant Lâhîjî, voici ce que nous découvrons :

i) *La Niche*[11], qui est le symbole de la manifestation grossière.

ii) Le *Verre*, symbole de l'Esprit individualisé logé dans le cœur, le *Secret* du cœur, et aussi, l'esprit inné, ésotérique.

iii) *L'Arbre béni*, qui est l'Ame universelle (*malakût, 'âlam-e mithâl*)

iv) *l'Olivier*, qui est la lumière de sainteté ; et suggère la lumière du monde des Intelligences pures, les lumières du *jabarût*.

Disons avant d'achever ce paragraphe deux mots sur le rapport de la lampe et de la Niche. Mahmûd Shabestarî, soufi persan et auteur du célèbre poème « *La Roseraie du Mystère* » (*Golshan-e Râz*)[12] a dit : « Toi et moi, nous ne sommes que les accidents de l'Essence de l'Etre, les réseaux ajourés de la Niche de l'Etre ».

Commentant ces vers, Lâhîjî affirme que « toi et moi », nous sommes les déterminations particularisées, individualisées de l'Etre ; c'est pourquoi nous ressemblons aux ouvertures perforées sur la Niche ajourée de l'Etre au travers duquel effusent les lumières de la Lampe.

L'Etre absolu est comme la Lampe ; la Niche est identifiée avec le monde où se cache la Lampe ; les déterminations existentielles des êtres : toi et moi, sont les ouvertures, les réseaux de la Niche ajourée du monde ; et de même que la lumière de la Lampe, en raison de la pluralité des trous perforés dans la Niche, se brise en une multitude de rayons irisés, alors qu'en réalité cette variété de couleurs n'a aucune existence autonome, de même cette multiplicité des lumières qui apparaît au sein de la lumière indivise de l'Un, de l'Unique, s'opère au moyen de sa théophanie dans les épiphanies multiples, variées et hiérarchisées des êtres ; tandis qu'en réalité, il n'y a ni multiplicité, ni pluralité, celles-ci n'étant, ajoute Lâhîjî, « qu'apparence sans substance » (*momûd-e bî-bûd*).

Nasafî[13], reprenant le même symbolisme, affirme qu'il n'y a qu'une

seule lumière indistincte ; mais les distinctions qui opposent et différencient les choses proviennent des noms et des attributs. L'Unique lumière qui est l'Ame du monde a beaucoup d'attributs ; il faut donc qu'il y ait aussi beaucoup d'épiphanies, afin que les attributs de la lumière puissent s'y épiphaniser. Cette lumière se déverse en théophanies, et se brise sur les miroirs de mille formes ; chaque forme devient l'épiphanie d'un attribut, et chaque attribut épouse une forme particulière et individualisée ; de sorte que les attributs indéfinis de cette unique lumière se manifestent en entier ; mais d'entre l'universalité des formes, aucune n'est parvenue au degré de perfection de la forme de l'homme. Celui-ci épiphanise l'un des plus parfaits attributs qui ait jamais été créé, c'est-à-dire l'attribut de la parole. L'homme révèle, d'après Nasafî, l'épiphanie totale de tous les attributs, de toutes les lumières, et toutes les réalités.

Quant à savoir laquelle des deux exégèses (celle de Lâhîjî ou celle de Dârâ) est le mieux représentative de la vérité, il est impossible de se prononcer définitivement. Dans l'ensemble elles se suivent, mais l'herméneutique que nous donne Lâhîjî est plus élaborée, plus complète. Cependant, étant donné la qualité ésotérique de ce livre scellé qu'est le Qorân, on peut dire que les herméneutiques variées des gnostiques dépendront en majeure partie de leur expérience mystique, de même que des traditions ésotériques auxquelles ils sont affiliés.

V. Le Symbolisme de la Lumière dans l'Inde

Dârâ dit que le verset qorânique : « *Allah est la lumière des cieux et de la terre* » a pour équivalent indien les notions de *jyoti-svarûpa* et *svaprakâs'a*. Or, lumière autonome, et luminosité *sui generis*, sont des notions qui sont liées dans la doctrine des Upanisads à la lumière de l'*âtman*. Mircea Eliade a consacré à ce problème une étude approfondie [14], et c'est en nous en inspirant essentiellement que nous allons esquisser d'une façon très sommaire la théorie de la lumière de l'*âtman* telle qu'elle apparaît dans les Upanisads.

La mystique de la lumière exprime dans ces anciennes écritures l'idée d'une lumière créatrice : « La lumière est pro-créatrice (*jyotir-prajananam*) [15] » ; « elle est naissance pro-créatrice [16]. » Dans le *Rg Veda* le soleil est la vie ou l'âtman de toute chose. La *Chând. Up.* III, 7, 7, dit : « Puis ils voient la lumière matinale du germe antique qui s'allume par-delà le ciel — voyant, au sortir des ténèbres, la lumière supérieure, *Sûrya*, *deva* entre les *devas*, nous avons atteint la lumière la plus haute (*jyotir-uttmam*). »

Mais cette lumière universelle brille aussi à l'intérieur de l'homme. La *Chând. Up.* III, 13, 7, ajoute : « Cette lumière du ciel qui, au-dessus de nous, brille par-delà toutes choses, par-delà l'univers, dans les mondes supérieurs au-dessus desquels il n'y a plus rien, cette lumière est, assuré-

ment, la même que la lumière qui est au-dedans de l'homme (*yad idam asminnantah puruse jyotih*). »

La lumière universelle s'identifie avec la lumière intérieure, de même qu'en Islam la Lampe, lumière de l'Esprit se trouve dans le Verre du cœur. La prise de conscience de cette identité, dit Mircea Eliade « est accompagnée de deux phénomènes bien connus de la physiologie subtile : l'échauffement du corps et l'audition des sons mystiques. Ce qui nous indique que la révélation de *l'âtman-brahman* en tant que lumière n'est pas simplement un acte de connaissance métaphysique, mais une expérience plus profonde dans laquelle l'homme engage son régime existentiel. La gnose suprême apporte une modification du mode d'être [17] ».

Ces quelques considérations sommaires nous permettent de tirer les conclusions suivantes :

i) La lumière est créatrice ; elle est aussi associée aux mythes cosmogoniques du germe primordial éclos à la surface des eaux premières à l'aube du temps sous forme de *hiranyagarbha* = Embryon d'or (*A.V.* X. 7, 28, *R.V.* X, 121, *S'vetâs'. Up.* III, 4). La cosmogonie est donc mise en rapport avec une « épiphanie photique [18] » c'est-à-dire la lumière d'or, l'épiphanie créatrice de l'œuf cosmogonique.

ii) L'être se manifeste par la pure lumière ; l'homme aussi ne peut parvenir à la connaissance que par l'expérience de la lumière mystique, le passage *post mortem* de l'âme dans les deux voies des mânes (*pitryâna*) et des dieux (*devayâna*), à travers une série de lumières de plus en plus intenses, figurées dans la *Chand. Up.* (V, 10, 1) sous forme de flamme, jour, jour de la quinzaine claire, etc., qui connotent le sentier ascensionnel des mondes de plus en plus subtils ; de même aussi, durant la pratique du *Yoga*, les formes préliminaires du Brahman se révèlent comme des épiphanies lumineuses : brouillard, fumée, soleil, feu, vent, insectes phosphorescents, éclairs, cristal, lune, qui sont les aspects préliminaires produisant dans le Yoga la manifestation du Brahman [19]. Les sept prophètes de ton être dans la doctrine de Semnânî, sont aussi symbolisés par différentes couleurs, chacune indiquant l'éveil d'un centre subtil de la physiologie mystique de l'homme et de la croissance spirituelle du mystique. Il en est de même des sept *cakra* du Yoga tantrique qui sont représentés par des lotus à formes variables, chacun figuré par une couleur particulière comme le rouge, le rouge-orangé, le bleu, le rouge-cendre etc... Les lumières colorées, et les phénomènes chromatiques, ainsi que les phénomènes auditifs (voir Chap. III, § I) qui s'y associent, indiquent la conquête progressive des états spirituels et le passage en des mondes plus subtils, dont chacun est l'actuation d'un plan de réalité. La conquête de ces plans d'être est rendue manifeste par les phénomènes visuels et chromatiques.

iii) Comme nous venons de le voir, la lumière universelle de l'*âtman* s'identifie aussi avec la lumière intérieure. La *Brhad. Up* (IV, 3, 7) affirme que l'« âtman est la lumière dans le cœur » (*hrdyantarjyotyî*) ; autant dire que la réalité, le fondement ultime du monde, a aussi son

homologue microcosmique dans le centre de l'« organe mystique » (cœur) de l'homme. Le cœur, dans l'Inde comme en Islam, est le centre des aperceptions visionnaires, le *Verre* où se cache la *Lampe*, et la Cité lumineuse du Brahman.

iv) La lumière du Brahman est aussi dite « lumière des lumières » dans certains Upanisads. La *Mund. Up.* (II, 2, 10) dit : « Dans l'enveloppe d'or est le Brahman. Pur, indivisé, il est splendide. Il est la lumière des lumières » (*jyotisâm jyotih*)[20]. La lumière des lumières, c'est la lumière d'âtman, elle n'est point allumée par quoi que ce soit, puisqu'elle est la lumière qui fait toutes les lumières. « En lui le soleil ne luit pas, ni la lune, ni les étoiles. Les éclairs n'y luisent pas. A plus forte raison ce feu. Il luit et tout luit à sa suite. Par sa lueur tout ce qui existe luit »[21], ou « lorsqu'il brille, tout brille après lui, ce monde entier resplendit de sa splendeur »[22], « tout brille comme reflet de sa brillance, par son éclat tout cet (univers) resplendit »[23].

« En lui ne brillent ni les étoiles, ni la lune », cela veut dire que dans sa pure intériorité, cette lumière est obscurité, ténèbres par-delà les lumières, ce qui nous fait penser à la lumière noire du Soufisme, à la « lumière sur lumière » du verset qorânique ; mais de même que la lumière noire est celle par qui toutes les lumières sont visibles, tandis qu'elle est invisible en elle-même, de même cette lumière de l'*âtman*, qui est ténèbres au-delà des lumières où ne luisent ni lune, ni étoiles, fait tout briller par le reflet de sa brillance, fait tout resplendir par le reflet de sa splendeur.

Les termes utilisés par Dârâ, comme *jyoti-svarûpa*, *svaprakâs'a*, dénotent cette fonction double de la lumière du Soi, qui tout en étant ténèbres par-delà toutes les lumières, est en même temps la lumière de toutes les lumières ; elle est ce par quoi tout brille, ce qui rend visible la lumière, alors qu'elle est invisible dans son Essence, étant lumière des lumières.

Ces quelques considérations nous permettent de voir que les symbolismes des lumières dans l'Inde et dans l'Islam sont liés l'un et l'autre à la fonction créatrice de la cosmogonie (Inde) et de la théophanie (Islam), de même que sous forme de lumières colorées, ils correspondent aux états spirituels et à la croissance mystique de l'homme de lumière.

NOTES

1. *Mirsâd...* Chap. XVIII, pp. 165-70. Najm Râzî (1256) a été le disciple de Najmaddîn Kobrâ (1220), qui est le premier maître soufi à étudier les photismes colorés et leurs rapports avec les états spirituels. Son disciple Najm Râzî, de même que Alaoddawla Semnânî, ont étudié aussi ces phénomènes chromatiques. Ces trois auteurs soufis forment l'école de l'Asie centrale. Voir Henri Corbin, *Physiologie...*

2. La vallée de l'inspiration correspond à la surconscience qui est l'âme pacifiée (*nafs-o-motma 'ina*). On retrouve chez Râzî la même trilogie de l'âme que chez Najm Kobrâ : l'âme inférieure (*nafs ammâra*) qui est infra-conscience, puis l'âme au niveau de la conscience (*nafs nâtiqa*), et l'âme supérieure pacifiée (*nafs motma 'ina*). Chez Najm Râzî ces trois niveaux sont symbolisés par la couleur noire = âme inférieure, le soleil rougeoyant, = âme conscience, et le disque transparent ou miroir poli, ou encore orbe d'une grande source de lumière = surconscience. Voir Henri Corbin : *Physiologie...* pp. 191-92.

3. *Mirsâd...* XVII, pp. 168-69.

4. Les sept degrés de lumière évoquent la physiologie subtile de l'homme ; les sept degrés sont homologués avec les sept cieux intérieurs, ou sept puits chez Najm Kobrâ. L'ascension de ces degrés, dénote une croissance spirituelle. Les sept cieux apparaissent aussi comme les sept prophètes de « ton être » dans la doctrine de Semnânî (1336) ; et l'homologie de ces sept centres subtils de l'être, représentés par de différentes couleurs avec les sept *cakra* du Yoga tantrique, a été discutée au Chap. III, § III.

5. *Sha.G.R.* pp. 168-169.

6. H. Corbin : *Physiologie...* p. 242.

7. *Sha.G.R.* pp. 95-97.

8. *Sha.G.R.* p. 101.

9. *Ibid.*

10. *Sha.G.R.* pp. 222-223.

11. Pour Najm Râzî, la Niche aux lumières symbolise, comme nous venons de voir, la lumière de la prophétie ou la qualité initiatique du Shaykh.

12. *Sha.G.R.* p. 221.

13. *Ins.K.* p. 221.

14. M. Eliade : *Signification de la lumière intérieure*, Eranos Jahrbuch, Zurich. 1957, pp. 189-242.

15. *Sat. Brâh.* VIII, 7, 2, 16-17 cité par M. Eliade : *op. cit.*

16. *Taittirîya Samhitâ* VIII, 1, 1, 1 cité par M. Eliade : *op. cit.*

17. *op. cit.* p. 197.

18. *Ibid.*

19. *S'vetâs'. Up.* II. Trad. A. Silburn.

20. Trad. J. Maury.

21. *Mund. Up.* II, 2, 11.

22. S'vetâs'. Up. VI, 14.

23. *Katha. Up.* V, 15. Trad., L. Renou.

V

LA VISION

(Dârâ Shokûh, chapitre X)

La notion de vision en tant qu'aperception visionnaire, dévoilement des mondes suprasensibles, est solidaire de la notion de lumière comme théophanie des Noms et des Attributs. Les deux chapitres (Dârâ Shokûh, IX et X) sur la lumière et la vision se complètent en quelque sorte.

Dârâ Shokûh affirme la possibilité de la vision de Dieu, soit dans ce monde-ci, soit dans l'au-delà, soit avec l'œil extérieur, soit avec l'œil intérieur ou l'œil du cœur. Il dit que tous les peuples, aussi bien Musulmans ou Hindous qu'Hébreux ont admis la vision de Dieu. Il ajoute que ceux qui ont nié la vision de Dieu sont des gens aveugles et privés d'intelligence, car comment l'Essence divine, qui est capable de tout acte, serait-elle incapable de se manifester elle-même ? Certains admettent aussi la vision de l'Essence pure, mais c'est une impossibilité, nous dit Dârâ, car l'Essence ne se révèle que dans l'extrême subtilité et ne souffre aucune détermination. Dârâ affirme cependant au Chapitre IX que la lumière de l'Essence est visible pour les saints de Dieu, affirmation qui contredit ce qu'il énonce ici.

D'autres prétendent qu'il est possible de voir le Seigneur dans l'autre monde, et non en ce monde-ci. Cet argument est spécieux et dépourvu de fondement, car le Seigneur a la puissance illimitée de se manifester de quelque manière qui lui plaise ou qu'il veuille, et quand bon lui semble. Celui qui ne l'aurait pas vu ici-bas, difficile lui sera de le voir dans l'au-delà.

Il attaque ensuite la thèse des *Mo'tazilites* et des *Shi'tes*[1] qui auraient commis, selon lui, une grande erreur à ce sujet, puisqu'ils ont non seulement nié la possibilité de voir l'Essence divine, ce qui eût été justifiable en quelque sorte, mais celle de toutes les formes de la vision. Ceci est une erreur, car nous avons l'attestation des saints et des prophètes qui ont vu le Seigneur de leurs propres yeux et ont entendu sa voix. Croire en la vision de Dieu est selon Dârâ un acte de foi indispensable.

Puis, citant un *hadîth* (tradition) sunnite, attribué à l'épouse du prophète, *'A'isha*, sur la vision de Dieu, il termine son chapitre en nous décrivant les cinq modes de la vision de Dieu.

I. La Vision en Islam

La vison a été débattue par les différentes doctrines de l'Islam. Les *Mo'tazilites*[2] ont tout à fait nié la possibilité de la vision de Dieu, et se sont basés, nous dit Jâlal Homâ'î[3], savant contemporain persan, sur les versets qorâniques où la notion de vision était contestée, afin de faire l'exégèse du principe de l'être *sui generis*, encore que ces passages n'exigeassent, selon Homâ'î, aucune exégèse spirituelle[4]. L'école *ash'arite*[5] s'appuyant sur certains versets qorâniques, où, nous dit Homâ'î, il est question de regarder, de tourner sa face vers Dieu plutôt que de le voir en une perception visuelle, les interpréta dans le sens de la vision de Dieu, et en arriva à cette thèse selon laquelle la perception visuelle de Dieu est impossible en ce monde-ci, mais qu'il est possible qu'une perception visuelle de Dieu, pareille à celle que nous avons ici-bas des objets sensibles, puissent s'effectuer par les croyants (sans l'opposition spatiale du sujet voyant et de l'objet vu) au jour de la résurrection.

Jâlâl Homâ'î, relevant les nuances qui existent entre les deux mots arabes *nazar* = regard et *royat* = vision, ajoute qu'aucun verset qorânique ne fait allusion à la vision de Dieu, que c'est plutôt le contraire que l'on constate, si l'on en juge par le verset qorânique (VI : 103) : « *Les regards ne sauraient l'atteindre* (le percevoir) ». Par *nazar* = regard, dit Homâ'î, on entend diriger le regard vers quelque chose de visible, et non la perception visuelle de cet objet même ; tandis que la vision est le but acquis du regard : on dit en arabe : « j'ai regardé la lune, mais je ne l'ai pas vue » ; on dit aussi : « je n'ai cessé de la regarder jusqu'à ce que je l'eusse vue ».

Parfois, le mot vision en arabe suit le mot regard, on dit : « j'ai regardé vers lui puis je l'ai vu ». Parfois le mot regard sert comme d'un instrument pour que s'effectue la vision, et l'on dit : « s'il n'avait pas été ce vers quoi je dirigeai mon regard, je ne l'eusse point vu ». Point ne sied donc de présenter les versets qorâniques relatifs au mot *nazar* (regard) comme une preuve en faveur de la vision ; ce qu'a pourtant fait l'école ash'arite.

Les opinions de Jalâl Homâ'î sont celles des Shî'ites, qui contestent la « perception visuelle » de Dieu. Le Shî'isme se base sur la réponse de Dieu à Moïse dans le Qôran (VII : 139) : « *Tu ne me verras point...* » et sur la *hadîth* de la vision du prophète : « *J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes* » pour contester la vision directe de Dieu. Le hadîth de la vision est interprété par le VIII[e] Imâm'Alî-Reza (ob. 203/818) comme suit : la forme humaine étant une *imago Dei*, elle est apte à être l'épiphanie de la théophanie divine ; en vérité, Mohammad ne vit que la forme de sa propre âme, qui était la plus belle, puisqu'elle était la Réalité mohammadienne[7].

Le Shaykh Mohammad Tabâtabâ'î[8] nie la possibilité de la perception visuelle de Dieu, de la même façon qu'on saisirait un objet sensible et

matériel. Selon lui, vision n'est autre que dévoilement, découverte (*yâft*-persan). Dieu embrasse toute chose : tous les êtres le voient et le découvrent selon leur capacité ; le voir et le découvrir n'est point l'apanage de la faculté visuelle ; tous les êtres, tous les sens voient, autrement dit découvrent et retrouvent leur Dieu selon leur aptitude ontologique. Dieu n'est pas un objet séparé de l'œil, mais cet œil même, l'œil ne peut l'isoler comme un phénomène séparé et le percevoir après, mais la vision de Dieu équivaut à une connaissance immédiate, intérieure, intuitive (*hozûrî*). Celle-ci implique conscience de soi-même, dévoilement de sa propre réalité : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur ». De même que le « je » du moi perçoit, sans l'intermédiaire d'autres facultés, la présence immédiate du moi, de même la vision de Dieu n'est que connaissance directe, intuitive, dévoilement de la vérité et partant, découverte de soi-même. Tandis que la vision dans le sens de perception est une connaissance médiate, impliquant une polarisation du sujet voyant et de l'objet vu, il n'en est rien de la vision de Dieu qui n'est autre que la *co-présence* de Dieu avec la personne à laquelle il se découvre et se dévoile.

Les soufis sunnites admettent certaines formes de vision, mais cette vision, empressons-nous de le dire, est une aperception visionnaire. Par exemple la vision du Buisson ardent, implique une vision sensible des Noms et des Attributs, mais pour que cette vision puisse s'effectuer, pour que les données sensibles puissent se transmuer en symboles, il faut un organe subtil et une faculté de perception suprasensible : c'est l'œil du cœur qui est ici l'organe de l'imagination théophanique, transmuant les réalités sensibles en symboles dans le monde des Archétypes-Images. La vision envisagée ainsi, c'est-à-dire comme l'aperception visionnaire de l'organe théophanique du cœur, prépare un terrain d'entente entre Soufisme et Shî'isme. Le Soufisme considère aussi la vision comme une vision suprasensible de l'œil du cœur, plutôt qu'une perception visuelle. Cette doctrine soufique de la vision sera plus claire, lorsque nous parlerons de la vision de Moïse et d'Abraham.

Les opinions des *Ash'arites* sont discutées par 'Izzoddîn Mahmûd Kâshânî (ob. 735 h), célèbre soufi persan, qui s'y conforme[9] en ce qui concerne la vision.

Selon lui, la vision de Dieu est impossible en ce monde-ci, car l'être éternel ne peut être contenu dans le contingent ; mais cette vision, par contre, est possible pour les croyants dans l'au-delà[10]. Le Qorân (LXXV : 22/23) nous dit : « *Des visages, ce jour-là, seront brillants vers leur Seigneur tournés* »[11]. Mais cette vision est interdite pour les infidèles — Qorân (LXXXIII : 15) : « *Qu'ils prennent garde ! En vérité de leur Seigneur, ce jour-là, ils seront séparés* ».

Le croyant, nous dit Kâshânî[12], voit Dieu dans le monde avec l'œil de la foi et le regard de l'aperception visionnaire, tandis que dans l'autre monde il le voit avec le regard de l'œil « visuel ». Il nous cite ce *hadîth :*

« En vérité vous verrez votre Seigneur au jour de la résurrection de la même manière que vous voyez la lune en une nuit de pleine lune ». Cette « analogie » nous dit Kâshânî sous-entend une homologation de la vision de l'autre monde avec celle qu'opère l'œil visible dans le monde objectif et sensible ; elle ne veut point identifier par là Dieu avec la lune, car la vision de Dieu n'entre en aucune catégorie des visions communément admises.

Kâshânî homologue ensuite la vision avec la connaissance et la foi, ainsi qu'avec les différents degrés de celles-ci. Affirmation très importante, puisqu'elle dirige la notion de vision dans le sens des états contemplatifs et des aperceptions mystiques. La réalité de la foi véritable consiste selon Kâshânî en ce que le croyant puisse arriver dans sa croyance, au degré de la certitude gnostique ; celle-ci est variable : d'aucuns connaissent Dieu par la connaissance théorique (*'ilm al-yaqîn*[13]), alors que la connaissance contemplative (*'ayn al-yaqîn*[14]) leur est promise dans l'autre monde. D'autres encore possèdent ici-bas la connaissance contemplative tandis que la connaissance gnostique (*has al-yaqîn*[15]) leur est promise dans l'au-delà.

Si la connaissance contemplative atteint l'extrême perfection en devenant gnose, connaissance gnostique, elle sera promue au rang de perception visuelle, et rien ne pourra plus s'y ajouter. Le premier Imâm aurait dit à ce propos : « Encore que le voile (du mystère) se fût dévoilé (pour moi), ma certitude (ma connaissance gnostique) n'en fut point augmentée pour autant ».

Puis Kâshânî s'attaque aux *Mo'tazilites ;* ces derniers ont commis une double erreur : 1) d'une part ils ont interprété à la lettre le verset qorânique (VI : 103) « *Les regards ne sauraient l'atteindre (lâ tudrikuhu al-absâr)* (le percevoir) ; 2) d'autre part, ils ont cherché à établir une analogie entre l'autre monde et ce monde-ci.

Quant à la première erreur, il faut dire que la vision *se distingue* de la perception. Dans le verset cité plus haut, R. Blachère traduit le mot « *lâ tudrikuhu* » par « ne saurait l'atteindre », mais Kâshânî entend « ne saurait le percevoir », traduction peut-être plus proche du verbe (*yadriku*) qui veut dire percevoir, saisir. Kâshânî, distinguant vision et perception, nous dit que dans la formule : « *On peut voir le disque du soleil mais non pas le percevoir* », la vision est possible, tandis que la perception est impossible. Cet argument est une objection aux opinions des *Mo'tazilites* qui entendaient la vision comme une perception visuelle alors que Kâshânî objecte qu'il est possible *de voir* une chose sans nécessairement la percevoir.

La seconde erreur des *Mo'tazilites* consiste à établir un rapport entre l'autre monde et ce monde-ci : la vision dans l'autre monde s'effectue de la même manière qu'en ce monde-ci, Kâshânî affirme que la vision de l'autre monde n'a aucune commune mesure avec celle qui se réalise en ce monde-ci, vu que l'absolu et le relatif sont antithétiques, et celui-là ne peut en aucune façon être contenu dans celui-ci. Ils ont imaginé que dans

l'autre monde aussi, il y a des directions de lieu, des distances « spatiales », de sorte que la lumière de l'organe visuel embrasse l'objet vu de la même manière que l'œil saisit les objets visibles en ce monde sensible. Cette erreur consiste à rabaisser au niveau de nous-mêmes les niveaux et les états supérieurs qui nous transcendent de beaucoup. Celui-là seul est à même de voir les réalités de l'autre monde qui s'est détaché du monde et de ses jouissances, a tourné son regard vers l'au-delà, et s'y est établi par son cœur, de même que par son corps il est fixé en ce monde-ci, et est en outre devenu de par son cœur habitant du monde des mystères, de même que par son corps il est l'habitant de ce monde-ci.

En résumant ces quelques données, on peut conclure :

1. Certaines écoles comme celle des *Mo'tazilites* contestent, sans condition, toutes les formes de la vision sensible et suprasensible de Dieu.

2. Les *Shî'ites* considèrent la vision comme un dévoilement, une découverte, une aperception visionnaire des réalités suprasensibles, une connaissance intuitive, immédiate, une « co-présence » de Dieu avec celui auquel il se dévoile. Cette doctrine de la vision se rapproche des opinions des soufis qui envisagent la vision comme une projection de l'imagination théophanique.

3. Les *Ash'arites* admettent la vision du Seigneur dans l'au-delà mais la contestent ici-bas. Kâshânî homologue la vision avec la connaissance ; la conséquence en est que quiconque arrive à la connaissance gnostique pourra voir le Seigneur ici-bas, comme les prophètes et les saints de Dieu, tandis que les croyants, parvenus à la connaissance contemplative en ce monde-ci, pourront voir le Seigneur avec leur œil extérieur le jour de la résurrection.

II. Les Théophanies et les Visions

Selon Lâhîjî [16], la théophanie qui est la révélation de Dieu à l'œil du cœur pur du mystique est de quatre sortes : i) la théophanie des effets et des œuvres (*âthârî*) ; ii) la théophanie des actes ; iii) la théophanie des attributs ; iv) la théophanie de l'Essence.

i) La théophanie des effets et des œuvres, est celle qui apparaît sous forme de réalités matérielles comprenant le monde perceptible aux sens. Dans cette théophanie, le mystique voit les effets de Dieu et il est certain qu'il s'agit de sa théophanie. Parmi toutes les théophanies de ce groupe, celle qui se contemple dans la forme de l'homme est de beaucoup la plus parfaite.

ii) La théophanie des actes est celle par laquelle Dieu apparaît sous la forme de l'un de ses attributs actifs qui sont les attributs de la suzeraineté. Les théophanies des actes apparaissent sous forme de photismes colorés et de phénomènes chromatiques. Le mystique verra Dieu symbolisé par des couleurs, vert, violet, rouge, jaune et blanc (voir Chap. IV, § I.) : les photismes colorés correspondent aux états spirituels et aux apercep-

tions visionnaires et entrent comme nous l'avons vu déjà, dans les deux catégories des lumières de Beauté et de Majesté.

iii) La théophanie de l'Essence consiste en l'annihilation absolue du mystique, tant et si bien que toutes les déterminations, s'interposant comme voile dans les voiles, entre lui et son Seigneur, s'écroulent et disparaissent : le mystique se sépare même de son être, s'annihile en l'Essence de Dieu et persiste en elle. Considérons à présent quelques exemples de vision comme celle de Moïse et d'Abraham.

1. *La vision de Moïse*

La vision qu'eut Moïse du Buisson ardent est celle de la théophanie des effets et des œuvres. Lâhîjî[17] cite le verset qorânique (XXVIII : 30) : « *Venu à (ce feu), il lui fut crié, du flanc droit de la vallée, dans le bas-fond béni, du milieu de l'arbre : « Moïse ! Je suis Allah, Seigneur des Mondes* ».

Moïse contemplait la théophanie divine dans les formes des épiphanies sensibles, il demanda au Seigneur : « *Seigneur ! donne-moi la possibilité de Te regarder !* » — « *Tu ne me verras point, répondit le Seigneur* ». (Qorân VII : 139). Shabestarî dit à ce sujet : « *Tant que la montagne de ton existence subsiste la réponse à ta question : laisse-moi te regarder* est : « *Tu ne me verras point*[18] ». Lahîjî, commentateur de Shabestarî, faisant l'exégèse de ce poème, ajoute que tant que ton ego reste ancré en toi, Dieu te paraîtra revêtu des voiles de ses noms et de ses attributs et tu ne pourras pas le contempler avec l'œil du cœur, en raison de ces voiles lumineux. Pour qu'il y ait vision, il faut qu'il y ait un contemplant et un contemplé, mais dans le dévoilement de l'Essence divine, l'autre-que-Dieu disparaît c'est pourquoi l'on dit : « Nul ne voit Dieu, si ce n'est Dieu lui-même ».

Mais Moïse avait contemplé Dieu dans le revêtement des noms et des attributs et dans sa théophanie des effets, et sous son Nom de *kalîm*, « celui qui parle ». Or, comme l'exaltation mystique de Moïse était beaucoup trop grande pour se contenter uniquement de la théophanie des noms, il s'écria : « *Seigneur ! donne-moi la possibilité de te regarder* », c'est-à-dire « *Montre-moi ton Essence afin que je puisse la contempler* ». Dieu lui répondit : « *Tu ne me verras point* ! » Tant que subsiste ta conscience-égo, le « *toi* » (*to'î*) de ton être, je resterai caché à ta vue, abstraction faite de ce voile qui s'insère entre toi et moi. « Nous sommes plus près de toi que toi-même ».

Shabestarî, expliquant le rapport de la créature à Dieu, ajoute : « La vérité, c'est de l'ambre, ton Essence n'est qu'un fétu de paille ; si la montagne de ton « *toi* » n'existait pas, il n'y aurait eu ni toi ni Lui »[19]. Cette vérité, c'est Dieu qui attire avec l'attrait irrésistible de l'ambre ; ton essence n'est qu'un fétu de paille ; si la montagne de ton « égoïté » (*to'î*, persan) ne s'insérait entre le fétu de paille et l'ambre, celui-là eût rejoint immédiatement celui-ci et se fût uni avec lui. La détermination du « toi »

est un obstacle à l'union et empêche que le relatif de ton être contingent se consomme dans l'absolu de l'être transcendant ; si elle disparaissait, il n'y aurait eu ni toi, ni Lui.

Lorsque la théophanie de l'Essence s'épiphanise sur la montagne de l'existence du mystique, les ténèbres de son être s'émiettent comme poussière dispersée au vent et le mystique s'annihile dans l'Essence de Dieu.

Le Qorân (VII : 139) continue : « *Moïse dit : " Seigneur ! donne-moi la possibilité de te regarder ! " — " Tu ne Me verras point, répondit (le Seigneur), mais regarde vers la Montagne ! Si elle s'immobilise en sa place, tu Me verras. " (Mais) quand son Seigneur se manifesta à la montagne, Il la mit en miettes et Moïse tomba foudroyé.* »

Ceci a trait à la théophanie de l'Essence. Ici, l'exégèse de Lâhîjî nous apporte de nouveaux éclaircissement : tout d'abord, les visions des théophanies sensibles sont les résultats d'une projection de l'âme à l'extérieur par l'organe théophanique, à l'encontre des perceptions qui s'effectuent à partir des impressions sensibles qui nous viennent du dehors. La requête de Moïse pour contempler Dieu, a eu lieu dans le monde de l'âme[20] ; tandis que la montagne qui s'était rendue visible à l'œil de Moïse et en laquelle s'épiphanisait l'Essence de Dieu, n'était que l'être de Moïse qui apparaissait *symbolisé* sous la forme de la montagne (*ke motimathal be sûrat-e kûh gashte bûd*). C'est la faculté imaginative qui projetait les réalités intérieures de l'âme à l'extérieur et transmuait les données sensibles en symboles : l'être de Moïse se projetait comme la « montagne visible » et celle-ci était la forme symbolisée (*motimathal*) de l'être projeté, étant transformé en symboles par l'imagination théophanique. La « mise en miettes », destruction de la montagne, causa le foudroiement de Moïse, car c'était son *être* même qui s'annihilait par la théophanie foudroyante de l'Essence divine.

Il est donc possible, conclut Lâhîjî, de contempler Dieu, tant que celui-ci s'épiphanise sous le revêtement des noms et des attributs. C'est pourquoi Dieu se manifesta à Moïse sous la forme du Buisson ardent et conversa avec lui par-derrière les voiles des noms et des attributs, ainsi qu'il est dit dans le Qorân (VII : 139) « *Quant Moïse fut venu à Notre temps (de rencontre) et que son Seigneur lui eut parlé* ». Lâhîjî ajoute que ceux qui disent qu'il est impossible de voir Dieu, sont dans le vrai à un certain égard, c'est-à-dire sous le rapport de l'Essence divine, et que ceux qui affirment qu'il est possible de le voir, sont également dans le vrai, à un certain égard, c'est-à-dire sous le rapport des noms et des attributs. Mais nous avons expliqué que dans le contexte du Soufisme, vision n'est pas perception visuelle, mais projection de réalités de l'âme à l'extérieur : la montagne que vit Moïse était la forme symbolisée de son âme, et tout l'entretien de Moïse avec Dieu s'est déroulé dans le monde intelligible de l'âme[21].

Quant au *ta'wîl* du Buisson ardent, Lâhîjî[22] nous fournit une exégèse

spirituelle fort intéressante qui confirme la dimension théophanique de la doctrine de la vision dans la théophanie du Soufisme.

Le flanc droit de la vallée est la forme symbolisée du cœur, organe qui reçoit l'épiphanie divine, et où l'on peut contempler la Beauté du détenteur de Majesté (*jalâl*). L'arbre est la forme symbolisée de l'Homme qui est l'épiphanie de l'Essence et des attributs divins, autre témoignage éloquent de cet archétype archaïque que véhicule le sens symbolique de l'arbre (voir Chap. II. § II).

Le flanc droit de la vallée est aussi, nous dit Lâhîjî, la voie de la purification du cœur, et l'épuration de l'esprit. Le « *bas-fond béni* » (*boq'a*) ou le champ béni est le degré de l'Homme Parfait, car plus béni que cet *état central,* on ne trouve rien dans tous les plans d'univers. De l'arbre, synthèse intégrant toutes les réalités de l'homme et dressé sur le bas-fond béni, symbolisant le degré de l'homme Parfait, il lui fut crié : « *Moïse ! Je suis Allah ! Seigneur des Mondes* ». Ces quelques lignes d'exégèse spirituelle illustrent fort bien comment la gnose spéculative envisage les visions sensibles. Celles-ci sont donc les projections et les opérations des réalités intérieures de l'âme qui, une fois projetées, apparaissent sous formes symbolisées, correspondant aux réalités dont elles sont les symboles. La vision d'Abraham va nous apporter de nouvelles lumières sur ce problème.

2. *La vision d'Abraham*

Pour l'exégèse du verset qorânique concernant la vision d'Abraham, nous nous sommes inspirés encore une fois de l'herméneutique savante de Lâhîjî[23]. Lorsque le mystique commence son voyage ascensionnel vers Dieu, il lui faut passer par tous les degrés hiérarchisés des descentes ontologiques pour arriver au rang de la sainte liberté, de sorte que le point final du cycle de l'être rejoigne le point initial des descentes ; quand il lui arrive, à travers ses perégrinations spirituelles, d'atteindre au monde des Archétypes-Images qui débouche sur le *malakût,* et le monde de la suzeraineté, il y voit les puissances spirituelles symbolisées sous forme de Figures Archétypiques (*sowar-e mithâlât*), c'est pourquoi on dit : pareil à l'ami de Dieu (Abraham), va chercher Dieu. Le Qorân (VI : 75-79) dit à propos d'Abraham : « *De même, Nous faisons voir à Abraham le royaume (malakût) des cieux et de la terre afin qu'il soit parmi les convaincus. Quand la nuit se fut étendue sur lui (Abraham) vit un astre (mais) quand celui-ci eut disparu, il dit : « Je ne saurais aimer les (astres) disparaissants ». Quand il vit la lune se levant, il s'écria : « Voici mon Seigneur » ! (Mais) quand elle disparut il dit : « Certes, si mon Seigneur ne me dirige point, je serai parmi le peuple des Egarés ». Quand il vit le soleil se levant, il s'écria : « Voici mon Seigneur ! Ceci est le plus grand ! » (Mais) quand il disparut, il s'écria : « O mon peuple ! je suis irresponsable de ce que vous associez (au Seigneur) ; je tourne ma face en*

hanîf vers celui qui créa (fatara) les cieux et la terre, et je ne suis point parmi les Associateurs ».

Lâhîjî interprétant ce passage nous dit que l'astre ou les astres sont les formes symbolisées du *sensus communis* (*hiss moshtaraq*) qui est la première faculté du sens interne ; la lune est la forme symbolisée de la faculté imaginative qui est la seconde faculté d'entre les facultés du sens interne et qui reçoit sa lumière de l'intelligence, de même que la lune reçoit la sienne du soleil. Le soleil est la forme symbolisée de l'intelligence. Le rapport de celle-ci au soleil est transparent, vu que la puissance intelligible, comme le soleil, est la cause illuminante des ténèbres de l'inconscience de l'homme. Selon cette exégèse, l'âme projette ses réalités intérieures qui apparaissent revêtues de figures « archétypiques » symbolisant les réalités dont elles sont les formes projetées. Le mystique contemplant ces *formes symboliques,* ressent un sentiment ambivalent à leur égard : d'une part, il sait, tout en contemplant ces objets, qu'il s'agit du soleil, de la lune et des étoiles, et qu'il est nécessaire de recourir à une exégèse spirituelle, voire de pénétrer par-delà les formes visibles et de contempler l'Essence cachée de ces phénomènes sensibles, afin de reconnaître l'entité spirituelle qui se projette revêtue de ces formes symboliques et, d'autre part, de savoir que l'astre, la lune et le soleil, sont en même temps que les réalités projetées de l'âme, les théophanies des œuvres et des effets divins. Vision implique, d'une part, les formes théophaniques épiphanisées dans les réalités de l'âme, et d'autre part, la projection de celle-ci au dehors, sous le revêtement des figures symbolisées et des formes archétypiques. Mais quelle que soit la forme des visions, celles-ci embrassent les voiles lumineux du Seigneur ; elles correspondent aux aperceptions visionnaires des réalités de plus en plus subtiles des lumières de Beauté, mais le mystique qui ne cherche que l'annihilation de son être dans l'Essence divine, doit détourner son regard des degrés inhérents aux voiles lumineux ; il doit, pareil à Abraham, ne se laisser point leurrer par les formes symboliques des réalités projetées de l'âme, mais fixer son attention sur l'Un, l'Absolu, se détacher de ces visions, et ne point se limiter aux formes théophaniques de celles-ci, qui peuvent correspondre aux mondes des Archétypes-Images, de l'Intelligence, (lesquels symbolisent aussi les théophanies des effets, des actes et des Noms et Attributs), mais s'annihiler plutôt dans la source première de toutes les lumières qui est lumière sur lumière. Le but suprême débouche donc sur la théophanie de l'Essence qui émiette la montagne de l'existence et l'égo du mystique et fait en sorte que celui-ci se résorbe dans l'Essence de l'unité absolue. A ce degré-là, aucune vision n'est plus possible, puisque toute détermination opposant le voyant et le vu, s'évanouit, et que voyant et vu, contemplant et contemplé, s'identifient l'un avec l'autre dans une indissoluble unité.

Toutes les visions et toutes les lumières qui leur correspondent sont les voiles lumineux du *Jour enténébré* ; la réalisation de l'autonomie plénière de l'unité absolue équivaut à l'affranchissement de toutes les entités autres

que Dieu ; et la gnose suprême ne peut être que dans l'annihilation de l'Essence, lorsque le mystique a détourné son regard des phénomènes fugitifs évanescents du monde, et fixé toute l'attention de son cœur sur le monde de la liberté suprême pour jouir de la Sainte lucidité qui suit l'Extinction (*sahw-e ba'd al mahw*).

III. Remarques générales sur les différentes doctrines de la vision

Nous avons expliqué les opinions des différentes doctrines de l'Islam sur la question de la vision ; les conclusions générales qui résultent du phènomène de la vision dans le Soufisme peuvent se résumer de la façon suivante.

i) La vision des noms et des attributs est possible en ce monde-ci. Elle est liée à la théophanie : les visions des images et des formes symbolisées de l'âme dans l'ordre sensible correspondent aux théophanies des effets ; les visions des photismes colorés correspondent aux théophanies des actes et celles des attributs de l'Essence correspondent aux théophanies des attributs, tandis que la théophanie de l'Essence est l'annihilation de l'être, puisqu'aucune vision n'est plus possible en ce degré de l'anéantissement de tous les phénomènes visuels.

ii) La vision de l'Essence est impossible ; l'Essence est la lumière noire, lumière qui fait toutes les lumières, elle est extinction, annihilation de l'être, « *mise en miettes* » de l'ego, de la personnalité psycho-spirituelle de l'homme et son annihilation dans l'Essence divine : le foudroiement de Moïse dénote fort bien cet aspect de la théophanie annihilante de Dieu. Les visions correspondent aux états spirituels : toute vision est projection de l'âme à l'extérieur. Les réalités de l'âme, quels qu'en puissent être les degrés : sensus communis, imagination ou l'intelligence, apparaissent à l'extérieur, revêtues de figures symbolisées ; les déchiffrer ou les reconduire aux sources dont elles sont les épiphanies, équivaut à un *ta'wil*, une exégèse, une reconduite des données sensibles transmuées en symboles aux réalités intérieures dont elles sont les formes « archétypiques ».

iii) Les visions, tout en étant les formes projetées de l'âme, sont en même temps les formes théophaniques des voiles lumineux de l'Attribut de Beauté qui s'épiphanisent dans l'âme. Toute théophanie s'effectue d'abord dans l'âme puis effuse d'elle comme une projection qui, à peine issue, transmue en formes symboliques les objets sensibles en lesquels elle s'épiphanie.

iv) Toute théophanie dépend du degré de pureté du cœur [24], organe des dévoilements mystiques. Plus le cœur est purifié par la flamme du *dhikr* et par l'invocation, plus son miroir est poli, plus les théophanies qui s'y épiphanisent seront subtiles, c'est-à-dire que les réalités et les entités qu'elles symbolisent correspondront aux niveaux supérieurs des degrés hiérarchisés de l'être. Najm Râzî, analysant les différentes lumières (voir

Chap. IV, § II) : cierges, lampes, astres, soleil, a montré les épiphanies toujours supérieures auxquelles participe le cœur que la purification progressive rend de plus en plus limpide et de plus en plus apte à refléter les réalités suprasensibles.

v) Par conséquent, plus les théophanies sont subtiles, plus les formes projetées de ces théophanies à l'extérieur par l'organe de l'imagination seront subtiles, parfaites et proches de l'Etre divin. Les projections peuvent s'opérer soit dans l'ordre sensible, soit dans le monde des Archétypes-Images, soit au niveau du *malakût* ; il y a donc correspondance entre les réalités et les formes qui les symbolisent comme l'ange Gabriel qui apparut sous la forme de Dahiâ, le jouvenceau arabe. L'apparition des théophanies de Dieu dans le monde des Archétypes-Images revêtues de la forme des apparences sensibles est dénommée *ta'nîs*, c'est-à-dire théophanie de Dieu sous forme de phénomènes sensibles. La gamme nuancée des visions différenciées implique aussi une ascension progressive de l'âme dans son voyage spirituel vers les états supérieurs de l'être.

vi) Les visions symbolisent aussi les degrés de perfection dont jouit le mystique, de même qu'elles représentent les secrets actualisés de son infra-conscience où existent virtuellement tous les comportements moraux (voir Chap. II, § II) ; elles sont aussi les *signes indicatifs* du progrès atteint et de la perfection réalisée ; elles ne peuvent être des buts en elles-mêmes, mais sont plutôt les moyens et les critères par lesquels le mystique mesure et sonde son progrès spirituel. C'est pourquoi, nous dit Lâhîjî, point ne sied de s'y attarder et de confondre fins et moyens. Le mystique ne doit pas se bercer des visions enchanteresses et des voiles lumineux *du Jour enténébré*, ni se limiter aux théophanies des œuvres, ni à celles des actes, ni à celles des attributs, mais son but suprême est de parvenir à la gnose souveraine de l'unité absolue de Dieu.

Dârâ Shokûh suit d'assez près les postulations des soufis relatives à la vision : il admet une vision des Noms et des Attributs, et conteste la possibilité de la vision de l'Essence. Il s'attaque aux *Mo'tazilites* et aux *Shî'ites* qui contestaient la vision de Dieu, quoique les opinions des théosophes shî'ites soient proches de celles des théosophes soufis. Les descriptions qu'il nous donne 1) des visions dans le rêve avec l'œil du cœur, 2) de la vision dans l'état de veille avec l'œil du front[25], 3) des visions entre veille et sommeil, 4) de la vision dans une détermination particulière (*ta'ayyon-e khâs*) (terme obscur qui peut désigner le monde des entités séparées de toute matière *'âlam-e tajjarodât*, peut-être le *malakût*), et 5) de la vision de l'Essence unique, ressemblent aux différents états méditatifs dont parle Najm Râzî dans son étude sur le *dhikr* (voir Chap. II, § II). Il y a cependant une réserve à faire : la dernière, qui est la vision de l'Essence unique, correspondant à ce que Kâshânî définissait comme la connaissance gnostique (*haq-al yaqîn*), c'est-à-dire un état d'annihilation où contemplant et contemplé, voyant et vu se confondent, et qui est, selon Dârâ, un état de non-distinction et d'extinction de soi (*bîkhodî*),

suggérerait une vision de l'Essence. Donc cette affirmation est d'autant plus étrange que notre auteur a nié catégoriquement plus haut dans son écrit de même que dans le *hadîth* d''A'isha la possibilité de la vision de l'Essence. Se contredisant donc ailleurs, il écrit à la fin de ce chapitre : « Le degré de la vision parfaite, de la contemplation parfaite et de la gnose complète, n'est que cela » (*annihilation de Soi*). Peut-on donc à ce stade-là qui est annihilation dans l'Essence, parler encore de vision, quelque parfaite qu'elle soit ?

Dârâ commente un *hadîth* selon lequel l'épouse du prophète 'A'isha aurait demandé au prophète : « *As-tu vu ton Seigneur ?* ». Il répondit : « *C'est une lumière que je vois* ». Cette phrase peut aussi signifier : « *C'est une lumière, comment le verrais-je* ». Ces deux sens sont pris pour exprimer à la fois la vision des noms et des attributs et la non-vision de l'Essence ; Dârâ prend l'aspect ambivalent de ce hadîth comme une expression miraculeuse de la prophétie. Dans son « *Sakînat al-Awlîya* » [26], Dârâ rapporte un entretien qu'il eut avec Mîyan Jîv à l'endroit d'un *hadîth* analogue, attribué à la vision du prophète, et l'exégèse que lui fit ce soufi indien se conforme exactement avec celle qu'il nous donne dans ce chapitre.

Dârâ écrit au début de ce chapitre que les monistes indiens désignent la vision du Seigneur par le mot *sâksâtkâra*. Ce mot composé de *sâksât* = visible, évident, donne avec *kâra*, évidence : vision directe, perception et représentation intuitive, immédiate.

Ce terme composé est utilisé par Râmânuja (*S'rîbhâsya* I, 1, 1) comme connaissance intuitive, S'ankara dans son commentaire sur la *Mand.Up. VII* combine le mot *sâksât* avec *aparoksa*, qui dénote aussi une connaissance immédiate, intuitive, ainsi qu'une vision directe (*yad-sâksât-aparoksât-brahma*) = ce qui est perçu en l'immédiateté de l'intuition et de la vision directe est brahman, dit S'ankara.

Il est donc évident que ce terme composé connote l'immédiateté de la perception intuitive, assimilée à une sorte de vision directe. De même qu'en Islam, la vision correspond à un état spirituel réalisé par le dévoilement d'une vérité, donc une connaissance immédiate, de même le terme *sâksâtkâra* désigne étymologiquement la vision, et connote l'expérience directe issue de l'immédiateté d'une perception mystique de la vérité du Brahman. Donc, de part et d'autre, vision et connaissance intuitives sont homologuées et cette homologie des deux notions indienne et islamique paraît être assez justifiée, bien que Dârâ ne nous dise rien sur la portée de ce terme sanskrit.

NOTES

1. Le Shî'isme comprend le Shî'isme ducodécimain et le Shî'isme septimanien qui est l'Ismaélisme. Le mot *Shî'a* veut dire « groupe d'adeptes ». Il concerne cette religion ésotérique formée des entretiens des Imâms et des enseignements que ceux-ci fournirent au sujet de l'exégèse spirituelle (*ta'wîl*) des versets qorâniques. C'est pourquoi le Shî'isme devient une religion ésotérique cherchant à pénétrer le sens intérieur, la vérité cachée au-delà des apparences littérales et exotériques. Mais comme le cycle de la prophétie était clos par Mohammad et que le monde ne pouvait subsister sans preuves et garant de Dieu (*hojjat*), le Shî'isme amplifia la prophétologie par une imâmologie, de sorte que le point final de la prophétie coïncida avec le point initial de la *walayât*. Celle-ci fut inaugurée par 'Alî ibn Abî Tâlib, les douze Imâms, à commencer par le premier 'Ali forment le cycle de la *walâyat*. Ils constituent la science ésotérique des Imâms, c'est-à-dire l'imâmologie. Ces Imâms sont les guides de l'humanité. Ce sont eux qui transmettent le sens caché des Révélations. Le douzième Imâm, le Mahdhî, s'est occulté à l'âge de cinq ans, sa parousie viendra clore le cycle de la *walâyat*. Le Shî'isme est donc caractérisé par une attente qui s'achèvera lorsque l'Imâm invisible viendra révéler le sens caché de toutes les réalités divines ; c'est pourquoi toute prophétologie dans cette perspective est aussi eschotologique — voir Henri Corbin : H.P.I. et aussi Chap. V de cet essai.

2. Les *Motazilites*, nous dit Lâhîjî (*Sha. Gr. R. p. 81*), sont un groupe religieux appartenant à l'Islam. L'un des principes de leur philosophie consiste en ce qu'ils contestent l'union avec Dieu, et disent qu'il est impossible de voir Dieu ici-bas comme dans l'au-delà. Ils ajoutent que la créature crée elle-même ses propres actes. Les sources dont procèdent les actes sont doubles : la bonté vient de Dieu, le mal tire son origine de l'âme. Ceux qui commettent des fautes graves ne sont ni croyants ni infidèles, par conséquent les Mo'tazilites énoncent la thèse de l'« entre-deux » (*al-manzila bayn al-manzilatyan*). On raconte que Wâsil ibn 'Atâ (ob. 131/748) fut le fondateur de l'école ; il était l'élève de Hasan Bari. Un jour, à la mosquée, il énonça à ses disciples que les pécheurs de fautes graves ne sont ni croyants ni infidèles. Le Shaykh Hasan entendit ses paroles et dit : « Wâsil s'est séparé de nous », c'est-à-dire qu'il énonça quelque chose qui est opposé à notre croyance. Depuis lors on désigne ce groupe sous le nom des *Mo'tazilites*, les « séparés ».

3. *Misbâh, al-Hidâya*, œuvre persane de Izzoddîn Mahmûd 'Alî Kâsham, Téhéran, sans date. J. Homâ'î a édité ce texte.

4. *Ibid.* pp. 37-40.

5. L'école ash'arite formée au milieu du IV^e^ X^e^siècle par les disciples directs d'al-Ash'arî, domina pendant plusieurs siècles l'Islam sunnite. Elle prêche l'atomisme. L'indivisibilité de la matière, selon eux, implique la récurrence de la création. Il faut que la matière soit créée à chaque instant : l'univers entier est maintenu chaque instant par la main de Dieu ; il est en expansion continue et Dieu seulement lui conserve son unité et sa cohésion. Les *Ash'arites* s'opposent aux deux extrêmes : d'un côté, les *Mo'tazilites* qui ne reconnaissent que le rationnel, de l'autre, les littéralistes qui le contestent. Les *Mo'tazilites* répudient la foi religieuse et estiment que l'individu conscient n'en a que faire, les littéralistes nient la raison, affirmant qu'elle n'a aucune utilité en matière religieuse. L'Ash'arisme a admis la voix « d'entre-les-deux », a délimité les domaines respectifs de la foi et de la raison, et a jugé qu'on ne pouvait les confondre ou les substituer l'une à l'autre. Ce combat entre la raison et la foi est l'antagonisme de la dialectique rationnelle du *kalam* et ce que l'on appelle gnose, Théosophie. Il a fallu, selon Henri Corbin, toute la philosophie prophétique du shî'isme basée sur le *ta'wîl* et le prodigieux effort de Mollâ Sadrâ et de son école pour arriver à la conjonction de ces deux domaines, autrement antithétiques, à l'époque Safavide. Voir H. Corbin *H.P.I.* pp.170-176.

6. *Misbâh...* p. 40 n.

7. *H. Corbin*, H.P.I. p. 90.

8. *Entretiens*, Téhéran, le 10 septembre 1967.

9. Homâ'î : *Misbâh...* Introduction, p. 43.

10. Kâshânî, nous met en garde plus loin contre la confusion de la vision sensible de ce monde-ci avec celle qui s'effectuera dans l'autre monde.

11. Ici le mot « visages vers leur Seigneur tournés » en arabe « *nâz iratun* »

est justement un de ces versets qui selon Homâ'î expriment le regard vers le Seigneur plutôt que la vision, puisque selon Homâ'î le Qorân n'admet nulle part la perception visuelle de Dieu.

12. *Misbâh*... pp. 36-41.

13. Le terme *'ilm al-yaqîn* signifie étymologiquement la connaissance issue de la certitude, on entend par ce terme une *connaissance théorique*. Kâshânî, à la page 75 du *Misbâh*, interprète ce terme comme une connaissance théorique : l'exemple de cette connaissance consiste en ce que quelqu'un puisse, grâce à la raison et à partir de l'observation du rayon solaire et de la perception de la chaleur émise par le soleil, s'assurer de l'existence de celui-ci.

14. La connaissance contemplative (*'ayn al-yaqîn*) consiste en ce que quelqu'un puisse, grâce à la contemplation de l'astre solaire, s'assurer de l'existence de celui-ci. Ici, connaissance implique aperception visionnaire, vision mystique (*moshâhida*) *Misbâh*... p. 75.

15. « *had al-yaqîn* », nous dit Kâshânî consiste en ce que quelqu'un puisse, grâce à l'annihilation et l'extinction de la lumière visuelle dans celle du soleil, s'assurer de l'existence de celui-ci. Dans cette connaissance la qualité opposant le contemplant au contemplé disparaît, le sujet voyant s'identifie avec l'objet vu et celui-ci s'identifie avec celui-là *Misbâh*... p. 75.

16. *Sha. G.R.* pp. 150-151.

17. *Ibid.*

18. *Sha. G.R.* p. 154.

19. *Ibid.*

20. *Sha. G.R.* pp. 156-157.

21. *Sha. G.R.* pp. 57-58.

22. *Ibid.*

23. *Sha. G.R.* pp.152-153.

24. Lâhîjî dit dans son *Sha. G.R.* p. 150 que si l'homme pratique la purification intérieure comme il se doit, et si son cœur, qui est un état intermédiaire entre le mode d'être nécessaire et possible, s'illumine par l'office du *dhikr*, de l'attention totale à l'origine première, et grâce aussi à la disparition des obstacles, il obtiendra une pureté absolue ; tout ce qui s'y trouve caché se manifestera et les formes de l'universalité des choses matérielles et spirituelles seront dévoilées.

25. L'idée d'une vision avec l'œil du front fait penser aux *Ash'arites*. Pour les soufis, toute vision est la vision de l'œil du cœur.

26. Pp. 60-65, cité par Mahfuz-ul-Hap : *Majma'-ul Bahrain*, p. 19.

VI

LA PROPHÉTIE (NOBOWWAT) ET LA WALÂYAT

(Dârâ Shokûh, chapitre XII)

Dârâ Shokûh classe dans ce chapitre les prophètes (*nabî*) en trois catégories :

1. Ceux qui ont eu la vision de Dieu avec l'œil extérieur ou l'œil intérieur (l'œil du cœur).

2. Ceux qui ont entendu la voix du Seigneur, sa voix tout court, comme un son, ou ses paroles, c'est-à-dire comme sons composés sous forme de paroles.

3. Ceux qui ont eu la vision de l'Ange ou ont entendu la voix de l'Ange.

Dârâ constate ensuite que la prophétie et la *walâyat* (c'est-à-dire l'état de walî, le cycle de l'initiation des Amis de Dieu, ou selon le Shi'isme, les Imâms qui sont les initiateurs et les guides de la gnose divine), se divisent en trois catégories :

1. Prophétie et *walâyat* axées sur la théologie négative, le mot *tanzih* dénotant l'affranchissement de Dieu de toute qualité qui lui serait indigne.

2. Prophétie et *walâyat* axées sur la théologie symbolique (*tashbîh*), le mot *tashbîh* connotant la théophanie des Noms et des Attributs.

3. Prophétie et walâyat axées et sur le *tanzîh* et sur le *tashbih.*

La première catégorie correspond, selon Dârâ, à la prophétie de Noé qui vit son Seigneur sous l'aspect de *tanzîh* et invita sa communauté à le suivre, mais à l'exception de quelques-uns, ils ne partagèrent pas sa foi en la religion, parce qu'elle était axée sur l'aspect de la théologie négative.

La seconde catégorie correspond à celle de Moïse qui vit Dieu dans le Buisson ardent et entendit sa voix. Une grande majorité de son peuple, imitant de façon défectueuse Moïse, sombra dans l'idolâtrie.

La troisième catégorie correspond à la prophétie de Mohammad qui est la somme totalisant et le *tanzîh* et le *tashbîh*, c'est-à-dire la prophétie parfaite de Mohammad qui put embrasser en même temps et l'absolu et le relatif. Le verset qorânique (XLII : II) « *Rien n'est à Sa ressemblance, Il est l'Audient et le Clairvoyant* » fait allusion, selon Dârâ, à cette synthèse de *tanzîh* et de *tashbîh*. Ceci est donc le degré de la totalité et du Sceau

de la prophétie par quoi se distingua Mohammad ; d'où le verset qorânique (LVII : 3) : « *Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché.*

I. Prophétie et réalité Mohammadiennes

Avant de commenter les affirmations de Dârâ, voyons tout d'abord les développements de la doctrine de la prophétie et de la *walâyat* en Islam. Nous devons préciser cependant que la gnose islamique, aussi bien la gnose spéculative des soufis que celle du *Shî'isme*, est une gnose prophétologique, mais que faut-il entendre par prophétologie ? et quelles sont les sources où elle puise sa raison d'être ?

Le fait qu'il y ait eu une succession de prophètes, formant ainsi le cycle de la prophétie, vient d'un Pacte qui fut conclu entre Dieu et les esprits des hommes dans la pré-éternité, donc *in illo tempore*. Dieu demanda aux esprits des hommes : « *Ne suis-je pas votre Seigneur* » ? (Qorân VII : 171). La réponse affirmative des esprits à cette question fondamentale constitua un Pacte de fidélité que vinrent rappeler de cycle en cycle les prophètes depuis Adam jusqu'à Mohammad, qui est le point final du cycle de la prophétie. Une première conséquence de ce pacte consiste en ce que l'Islam ne se situe pas dans l'histoire. Il n'a donc pas une dimension historique mais tire son orgine d'un Pacte qui fut conclu dans la pré-éternité, *in illo tempore*, dans le grand temps transhistorique. Seconde conséquence : la conception d'un prototype de l'humanité, d'un *Urmensch* conçu comme l'épiphanie totalisant l'universalité des noms et des attributs divins et en même temps prophète primordial, représentant (*khalîf*) de Dieu, et Homme Parfait (*al-insân al-kâmil*). Cet homme fut le premier prophète, Adam [1] qui fut aussi le détenteur et le Porteur du *dépôt de confiance*, qui symbolise l'universalité des noms et des attributs.

Le Qorân (XXXIII : 72) dit à ce propos : « *Nous avons offert (le dépôt de confiance)* [2] *aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ils ont refusé de s'en charger et s'en sont effrayés, alors que l'homme s'en est chargé, car il est ténébreux et ignorant* ».

Dans son exégèse de ce verset fondamental du Qorân, Lâhîjî [3] dit que nous avons offert la confiance de la totalité (*amânat-e jama 'îyat*), laquelle comprend la connaissance totale, et est le but de toute existenciation, au Ciel symbolisant les Esprits, à la Terre symbolisant les corps matériels, et aux Montagnes symbolisant le monde des Archétypes-Images (Intermonde entre les deux) ; c'est-à-dire que nous recourûmes à leur aptitude ontologique, mais ils s'y refusèrent, car ils n'étaient point aptes à le faire, alors que l'homme en avait la capacité, car l'homme est ténébreux et ignorant. Pour Lâhîjî, la clé de l'herméneutique de ce verset qorânique se trouve dans le terme *zalûman*, c'est-à-dire ténébreux, terme-clé qui révèle l'aspect « *Urmensch* » de l'homme en tant que détenteur du fardeau de totalité et

du dépôt de confiance. Ce verset, nous dit Lâhîjî, n'est pas un blâme énoncé à l'endroit de l'homme mais bien au contraire, une des plus grandes louanges qu'on ait jamais prononcées à son égard. Le mot *zalûman* ne veut pas dire cruel, injuste, sens qu'il dénote normalement, mais dérive du mot *zolmât* qui veut dire ténèbres[4]. Ibn 'Arabî fait aussi dériver ce mot de *zolmât* = ténèbres[5].

Mais pourquoi donc l'homme serait-il ténébreux ? Parce que l'homme a le privilège d'être la dernière des descentes ontologiques et rien ne fut créé qui lui fût « postérieur » ontologiquement. L'homme totalise tous les mondes qui lui sont supérieurs et qu'il symbolise en vertu du clavier des correspondances *verticales* qui relient les états de l'être. L'un des deux côtés de l'homme représente les ténèbres du non-être, l'autre l'esprit ; c'est pourquoi l'homme eut la possibilité que Dieu se manifestât en lui dans la théophanie complète de ses noms et attributs, et l'homme devint de ce fait, le « Fardeau intégrant tous les mondes ». « C'est par leurs contraires que les choses se manifestent » nous dit Lâhîjî, l'homme Parfait est une *coincidentia oppositorum*.

L'homme est aussi ignorant car il ignore tout-autre-que-Dieu et il a la vision de la théophanie de Dieu en toutes choses. C'est de ce fait que « *ténèbres* » et « *ignorance* » sont des marques de louange plutôt que de blâme. L'herméneutique de Lâhîjî fait de l'homme primordial, Adam, le premier prophète, le détenteur du dépôt de confiance ; cet Homme Parfait est celui qui rappelle aux autres hommes le Pacte de fidélité conclu dans la pré-éternité : « prophétologie » connote donc d'une part, l'idée d'une incarnation de l'homme divin sous forme humaine, d'autre part, le rappel d'un Pacte conclu au temps de la transhistoire.

Une troisième conséquence en est que l'Homme Parfait est l'incarnation de la Réalité mohammadienne, le *Logos*, qui tel un « esprit spermatique » se transmet de prophète en prophète, jusqu'à Mohammad qui en est l'incarnation parfaite et l'épiphanie universelle. Bien qu'il y ait des distinctions entre les cinq ou, selon d'autres, les six prophètes qui précédèrent Mohammad, savoir : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus (d'autres ajoutent David), sous le rapport de la réalité, ils sont les épiphanies de la lumière mohammadienne, et le cycle de l'être à partir de la pré-éternité jusqu'à la post-éternité, n'est rien d'autre que le rayonnement du soleil immense de la Réalité mohammadienne. Celle-ci, dite aussi le mystère ou la perfection mohammadienne, se manifeste dans tous les états spirituels des grands *awlîya* (les Amis de Dieu) et des grands parfaits. Adam est la source du point initial de l'ascension du soleil de la prophétie, il est, sous le rapport de la forme, le Père, encore que, sous le rapport de l'Esprit, il ne soit que le fils de la Réalité mohammadienne[6]. Dire qu'Adam est le fils du *Logos* dénote d'emblée la pré-éternité de celui-ci. C'est en faisant allusion à cette pré-éternité du *Logos* incarné dans les différents prophètes que le prophète de l'Islam a dit : « J'étais un prophète alors qu'Adam était parmi l'eau et l'argile[7] ».

II. Le cycle de la Prophétie

L'apparition du cycle de la prophétie est comparée, chez les soufis, tantôt au lever ascensionnel de la marche du soleil, tantôt aux points successifs d'une ligne circulaire. Le symbolisme est très suggestif : depuis Adam, point initial du cycle de la prophétie, jusqu'à Mohammad, point final de ce même cycle, qui fait ainsi une révolution complète depuis le lever du soleil de la prophétie jusqu'à l'extrême pointe de son ascension, les différents prophètes qui se sont succédé (constituant ainsi les marches ascensionnelles du soleil) ont été, chacun, dans leur réalité spirituelle, l'épiphanie d'un attribut d'entre les attributs de la Perfection mohammadienne. Cette épiphanie partielle du *Logos* est le rapport spirituel qui relie chacun des prophètes à la Niche aux lumières de la prophétie (Réalité mohammadienne).

L'ombre décroissante du soleil dans sa marche ascensionnelle vers le point du midi, symbolise une manifestation progressive de la Réalité mohammadienne. Au moment de son lever, l'ombre du soleil est plus longue, mais au fur et à mesure que son ascension progresse, son ombre se réduit graduellement pour devenir nulle à la pointe du midi, qui est l'extrême pointe de l'ascension du soleil[8]. La gradation des ombres décroissantes correspond aux rangs ascensionnels des prophètes qui se suivent, pour aboutir à la pointe du midi, où l'ombre disparaît totalement. Ce point extrême correspond à la manifestation plénière de la Réalité mohammadienne, symbolisée aussi par l'absence de toute ombre ; c'est aussi le rang du prophète de l'Islam. Les ombres décroissantes de la marche du soleil sont dites aussi les échelons de l'échelle prophétique qui débouche sur la Perfection mohammadienne ou les marches ascensionnelles de la Religion mohammadienne.

Le soleil de la prophétie apparut du fond du mystère de l'unité dans les degrés d'épiphanie issus de l'Orient des lumières, puis se manifestant dans son ascension sous forme d'ombres décroissantes qui symbolisent les déterminations des prophètes successifs, atteignit le degré extrême de l'ascension perpendiculaire qui est le mode d'être de Mohammad. Parvenu à l'ultime degré de sa perfection, le même soleil dans son déclin crépusculaire vers l'Occident, se manifesta sous forme d'*awlîya* (les Amis de Dieu) et de la révélation à l'occultation[9].

Le coucher du soleil représente le cycle de la *walâyat* sur laquelle nous reviendrons plus bas lorsque nous parlerons de celle-ci dans le contexte shî'ite.

III. Le Prophète de l'Islam comme Sceau de la Prophétie

Mohammad est le Sceau de la prophétie (*khâtim al-anbiyâ'*), les prophètes qui l'ont devancé ont été respectivement les points successifs du cycle de la prophétie, lequel débuta comme nous venons de le voir avec Adam, source naissante (*matla'*) de la lumière de la prophétie. Chacun des prophètes a été l'épiphanie d'un des attributs de Perfection [10], et le point final du cycle ne rejoignit le point initial (Adam) qu'à la limite du Sceau de la prophétie. Etant donc le point final, Mohammad est l'épiphanie plénière de tous les attributs de Perfection homologués avec les points ascensionnels des prophètes précédents. L'ultime épanouissement de la *nobowwat* se trouve réalisé dans le *Sceau* même de la prophétie. Vu sous le rapport de la cause finale, Mohammad est le premier en connaissance, et le dernier en action [11]. Le rang de la prophétie de Mohammad en tant qu'épiphanie complète où l'universalité des noms et des attributs ont passé de la puissance à l'acte est, par sa réalité, son essence et sa connaissance universelles, antérieur à tous les prophètes ainsi qu'il est dit : « J'étais un prophète alors qu'Adam était parmi l'eau et l'argile », mais, eu égard à sa forme et son action, il leur est postérieur, puisque la cause finale est antérieure quant à l'intelligence, mais postérieure quant à l'action [12].

La prééminence de Mohammad sur les autres prophètes est illustrée par le symbolisme de la marche du soleil vers la pointe du midi où toute ombre s'occulte. L'arrivée du soleil au zénith connote aussi un équilibre parfait entre le *zâhir* (l'exotérique) et le *bâtin* (l'ésotérique), une *coincidentia oppositorum* (*had-e i'tidâl*). L'absence d'ombre du soleil de la prophétie dénote aussi une rectitude ontologique : Mohammad est celui qui est établi dans le chemin de la rectitude (*sirât al-mostaqîm*). Il est l'équilibre des comportements, le point équilibrant l'aspect bi-dimensionnel du *zâhir* et du *bâtin* ; il habite la station dite « *Séparation qui suit l'union* » (*farq-e ba'd al-jam'*) ; le degré où l'unité-plurale (*wâhidîyat*) apparaît au sein de l'Un esseulé (*fardânîyat*), où nuit et jour symbolisant respectivement unité et multiplicité, s'égalisent en une inébranlable neutralité et où la multiplicité ne voile pas l'unité, pas plus que celle-ci n'occulte celle-là. C'est aussi le degré de non-distinction du bien et du mal. Ce rang équivaut à ce que Dârâ appelait la prophétie axée à la fois sur la théologie négative et la théologie symbolique, c'est-à-dire l'aspect qui écarte de Dieu tout attribut jugé indigne de lui, et son complément qui le voit épiphaniser sur le miroir de tous les noms et attributs.

Arrivé à ce stade-là, le prophète voit la multiplicité et l'unité comme deux entités inséparables, inhérentes l'une à l'autre ; c'est la station privilégiée du Sceau de la prophétie, dite « *union de l'union* » (*jam' al-jam'*), par laquelle Dieu apparaît comme unique par son Essence, et multiple par ses noms et ses attributs [13]. Cette *coincidentia oppositorum* fait du prophète un intermonde entre le mode d'être nécessaire, et le mode d'être possible ; comme intermonde, il participe aux perfections inhérentes aux

deux extrêmes : il est sous le rapport de la Réalité, identique à la lumière de Dieu ; et en raison de l'identité qui unit le manifestant au manifesté, il ne se distingue point de l'Essence de Dieu, mais sous le rapport de la *personnalité*, de sa détermination ontologique, il est l'ombre de Dieu, car Dieu s'est épiphanisé en sa forme humaine.

Par conséquent, puisque le prophète, Sceau de la prophétie, est la théophanie de l'Essence, alors que les autres prophètes n'épiphanisent que les attributs et les noms, et comme, d'autre part, le soleil de l'Essence est la source des lumières de tous les noms et attributs, il s'ensuit que le degré du prophète de l'Islam transcende, selon les soufis, les degrés de tous les autres prophètes.

Ces quelques lignes inspirées de l'œuvre de Lâhîjî, nous ont permis de situer le rang de Mohammad, mais avant d'entamer le cycle de la *walâyat* dont nous parle Dârâ, sans nous dire pourtant ce qu'il est, il convient de traiter des distinctions scrupuleuses qu'institue le *tasawwof* entre les notions de *walî*, Ami de Dieu, *nabî*, prophète et *rasûl*, envoyé de Dieu.

IV. Walî, Nabî et Rasûl

Les prophètes qui ont précédé Mohammad sont appelés les *anbîyâ'* (prophètes). Le mot *nabî* dérive de la racine *inbâ'* = annoncer, donner des nouvelles [14]. La *nobowwat*, c'est-à-dire la prophétie, annonce les traditions inhérentes aux Révélations divines : connaissance de l'Ipséité des noms, des attributs et des commandements. Cette communication peut s'effectuer de deux sortes et comporte deux dimensions :

1) L'une concerne l'aspect ésotérique de la *nobowwat* et relève de la connaissance gnostique, ésotérique de l'Essence, des attributs et des noms. Ceci est le propre de la *walâyat*, le cycle des proches de Dieu, des initiés ou de ceux qui ont joui de la proximité intime du Seigneur.

2) La seconde communication, tout en englobant le domaine de la *walâyat*, nécessite aussi une diffusion des ordres de la religion éxotérique (*tablîgh-e ahkâm-e shar'î*), l'éducation selon des préceptes moraux (*ta'dîb-e be akhlâq*), l'instruction de la sagesse (*ta'lîm-e bikmat*) et une politique judicieuse. Ceci est le propre de la *nobowwat* éxotérique (*nobowwat-e tashrî'î*), alors que la première est la *nobowwat* secondaire (*tafrî'î*) [15]. La prophétie éxotérique fut close par Mohammad, mais la *nobowwat* secondaire qui est le propre de la *walâyat* persiste encore [16].

La *nobowwat* est un état intermédiaire entre le *walâyat* (l'ésotérique des Amis de Dieu) et la *risâlat*, la prophétie de l'envoyé de Dieu qui apporte une religion positive éxotérique (*shari'â*). La *walâyat* est une vérité commune aussi bien à la *nobowwat* qu'à la *risalat*, vu que tout *rasûl* est *nabî* et tout *nâbî* est *walî* ; tandis que tout *walî* n'est pas forcément un *nabî* et celui-ci n'est pas non plus nécessairement un *rasûl*.

La *walâyat* qui est l'aspect ésotérique de toute prophétie peut être classée en trois catégories correspondant aux trois degrés de la prophétie :

1. Le *walî*, dépourvu de la *nobowwat*, comme ami de la communauté mohammadienne ; il est celui qui persiste en Dieu, après s'être annihilé en son Essence.

2. Le *nabî*, qui annonce, apprend, donne des nouvelles (*bishârat*) enseigne : ceci concerne donc la prophétie enseignante. Le *nabî* est l'annonciateur des secrets de l'Essence des noms et des attributs [17], comme les prophètes d'Israël qui se conformaient à la loi et religion de Moïse. Le *nabî* peut aussi être le *nabî morsal*, envoyé vers un groupe plus ou moins nombreux, mais qui ne promulgue aucune loi positive : il se limite à enseigner les secrets des révélations divines. Ce sont des prophètes dépourvus de *risâlat*.

3. Le *rasûl* qui est l'envoyé de Dieu et qui promulgue, légifère des lois positives (*sharî'a*). Ils sont six ou sept selon que l'on range aussi David parmi eux : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad. Ce dernier est le Sceau de la prophétie.

Lâhîjî, citant Ibn 'Arabî, dit : « Sache que la *walâyat* est une sphère enveloppant tout l'univers et ne s'en séparant point, elle comprend tous les *nabî*, mais la prophétie législatrice et la *risâlat* ont été interrompues par le Sceau de la prophétie de Mohammad et il n'y eut après lui, ni prophète promulguant une nouvelle loi comme Moïse, Jésus et Mohammad, ni prophète se conformant à une loi antérieure comme les prophètes d'Israël qui se sont conformés à la religion de Moïse [18] ».

Ce qui est à noter dans ce passage, c'est que la *réalité* de la *walâyat* subsiste, tandis que la *nobowwat* et la *risalât* se consomment dans le Sceau de la prophétie. *Nabî* et *rasûl* ne sont pas des Noms divins, dit Lâhîjî, c'est pourquoi ils purent atteindre leur terme dans le Sceau de la prophétie. En revanche, le mot *walî* est l'un des Noms divins, et c'est de ce fait qu'il persistera toujours : Dieu a dit à Joseph : « Tu es mon *walî* en ce monde-ci et dans l'autre monde [19] ».

La *walâyat*, en tant que réalité persistant en dépit de la clôture du cycle de la prophétie, est le point de départ de toute la gnose *shî'ite* comme nous le verrons par la suite ; l'idée d'une *walâyat* éternelle comme pivot autour duquel tournent les mondes est déjà présente même parmi les soufis sunnites, le passage d'Ibn 'Arabî qui voit la *walâyat* comme une sphère enveloppant tout l'univers en est témoin. La *walâyat* s'applique, dit Lâhîjî, à « ceux d'entre les serviteurs et élus de la vérité qui se sont attribués les comportements divins et ont réalisé l'annihilation en l'Essence divine... et se sont établis dans la persistance qui suit l'annihilation et l'éveil qui procède de l'extinction [20].

Le mot *walî*, dit Nasafî, a été utilisé à une date postérieure au Sceau de la prophétie : dans les religions antérieures, les proches et les Amis de Dieu se disaient *nabî* et non *walî* [21] ; il en résulte, d'après ce que nous dit Nasafî, que la *walâyat* est une conception islamique qui devint l'une des

dimensions spécifiques du *Shî'isme* dans son rapport avec le cycle d'occultation de la prophétie.

Les relations entre *walî*, *nabî*, *rasûl* offrent des rapports intéressants :

1. Il y a tout d'abord la structure bi-dimensionnelle de la prophétie dont une face est dirigée vers Dieu, tandis que l'autre se dirige vers la créature[22]. La face dirigée vers Dieu est la proximité mystique qui reçoit la grâce divine, et la transmet par l'autre face aux hommes : la face dirigée vers Dieu est la *walâyat* et celle qui est dirigée vers les hommes est la *nobowwat*. La *walâyat* est donc l'ésotérique de l'exotérique, la vérité gnostique *(haqâqat)* par rapport à la loi littérale (*sharî'at*).

2. Les rapports entre *walî*, *nabî* et *rasûl* peuvent être illustrés par trois cercles concentriques : le centre est la *walâyat*, le second cercle correspond à la *nobowwat* et le troisième cercle extérieur symbolise la *risâlat*. La *walâyat* est la face tournée vers Dieu ; elle n'est point susceptible d'être interrompue, mais la *nobowwat* qui est la face tournée vers la communauté est transitoire, donc susceptible d'être interrompue. « C'est pourquoi la dimension de la *walâyat* de la personne qui est *nabî* et *rasûl* en même temps, prime les dimensions de *nobowwat* et de *risalât* de la même personne[23] ». Car ce qui fait la réalité spirituelle du *rasûl* qui est en même temps *nabî* et *walî*, c'est sa *walâyat*, son intimité avec Dieu, proximité grâce à laquelle il s'est annihilé en l'Essence de Dieu et a été promu au rang de persistance en Dieu.

3. Mais ces rapports peuvent être inversés quant on les envisage suivant une autre perspective. Le *walî* tout court est soumis à la *sharî'at* du *nabî* et du *rasûl* ; car ce dernier cumule les deux aspects de *nabî* et *walî*. Et Lâhîjî de dire : « Nous n'entendons pas par là que le *walî* qui est soumis au *nabî* et au *rasûl*, ait prééminence sur eux, puisque le soumis ne peut atteindre, en raison de sa soumission, celui à qui il est soumis, car s'il y parvenait, il ne lui serait plus soumis[24] ». Donc le *nabî* qui est *nabî* et *walî* en même temps, et le *rasûl* qui cumule simultanément les deux fonctions de *nabî* et de *walî* ont prééminence sur le *walî* tout court, mais si la *walâyat* de ces deux, qui est leur intimité avec Dieu et qui est en outre la source gnostique des connaissances et des commandements divins, faisait défaut, leur *nobowwat* et leur *risâlat* en souffrirait et ne pourrait subsister.

Lâhîjî explique le rapport ambivalent de ces notions par le symbolisme de la lune et du soleil. D'une part la lumière de la *nobowwat* est pareille à la lumière de la lune qui puise sa lumière au foyer lumineux du soleil de la *walâyat*, mais comme d'autre part, la source du soleil de la *walâyat* sans *nabî* est la *nobowwat* du *nabî*, dans ce cas-là, le rapport est inversé et le *nabî* symbolise, sous cet angle, le soleil, tandis que le *walî* par rapport au *nabî* joue le rôle de la lune par rapport au soleil. Car de même que la lumière de la lune dérive du soleil, de même la lumière de la *walâyat*, dépourvue de *nobowwat*, provient de la *nobowwat* du *nabî*, mais comme celui-ci puise la lumière de la *nobowwat* au soleil de sa propre

walâyat et comme il est en plus un *nabî*, il n'a pas besoin de se soumettre à un autre *nabî*. Tandis que le *walî*, dans son rapport avec le *nabî*, est comme la lune, puisque quand bien même il serait illuminé par la lumière de sa propre *walâyat*, il n'en reste pas moins vrai que sa lumière est puisée au soleil de la *nobowwat* et, s'il ne s'y soumettait pas, il ne pourrait atteindre à la perfection spirituelle de la *walâyat* ; par conséquent la lumière du *walî* existe grâce à celle de la *nobowwat* du *nabî*, et la lumière de ce dernier persiste grâce à la lumière de la *walâyat*[25].

Tels sont les rapports de *walî*, *nabî* et *rasûl*. Maintenant il nous reste à considérer le cycle de la *walâyat* qui est le propre du Shî'isme, et auquel se réfère Dârâ, sans nous expliquer ce qu'il entend par-là, ni nous dire quels sont les rapports qui les unissent au cycle de la prophétie.

V. Le cycle de la Walâyat

Nous avons montré que la *walâyat* est une réalité préétemelle ; les Amis et les proches de Dieu ont existé depuis toujours et ne cesseront d'exister dans l'avenir. L'axe du monde se maintient, dit Lâhîjî, grâce à leur présence éternelle[26]. Pour Ibn'Arabî la *walayat* est une sphère enveloppant tout l'univers, mais c'est dans les propos des Imâms recueillis par Mohammad ibn Ya'qûb Kolaynî (ob. 329-940) originaire de Ray (Raghès) (près de Téhéran) et compilateur de milliers de traditions (*hadîth et akhbâr*) qui forment le plus ancien corpus des traditions shî'ites, que nous trouvons des renseignements précis quant à la nécessité d'une *walâyat* qui se perpétue en dépit de la clôture du cycle de la prophétie (*nobowwat*). La *walâyat*, en tant qu'ésotérique de toute philosophie prophétologique, ne peut s'épuiser ni s'éteindre, sans quoi le fondement même de l'univers serait ébranlé.

Dans le premier volume du livre I (*Kitâb al-Hojjat*) du chap. V du livre *al-Osul al-Kâfî*[27] de Kolaynî, nous lisons que le monde ne peut subsister sans *hojjat*, c'est-à-dire sans preuves, sans Garant de Dieu. Imâm Sâdiq ajoute que la terre ne peut rester vide d'Imâm. Les Imâms sont ceux qui guident les hommes et les dirigent vers la voie de Dieu. Le *hojjat* n'est autre que la présence spirituelle, ininterrompue, du cycle des Amis de Dieu (*awlîya*) qui subsiste éternellement et continue de guider les hommes vers Dieu après que le cycle de la prophétie a été consommé. Lâhîjî affirme que bien que le cycle de la prophétie soit clos et que la porte des révélations divines et de l'envoi de l'archange Gabriel soit fermée, l'inspiration (*wahy*) et les signes de Dieu persistent toujours. Ces entités spirituelles dépendent du cycle de la *walâyat*. Celle-ci est le propre du Nom « *walî* », qui est l'un des Noms divins ; ceux-ci seront toujours manifestés et ne seront jamais interrompus[28].

Or, comment le cycle de la *walâyat* serait-il possible après que le cycle du Sceau de la prophétie a atteint son terme avec le prophète de l'Islam ?

Comment peut-on concilier la nécessité d'une preuve éternelle de Dieu avec la clôture du cycle de la prophétie ?

Lâhîjî, reprenant le symbolisme de la marche du soleil de l'Orient de la *nobowwat*, dit que la lumière de la Réalité mohammadienne apparut à l'Orient de la *nobowwat* pour aboutir au point culminant du cercle de la prophétie, mais ayant dépassé l'extrême pointe du midi, ce soleil projeta son ombre vers l'Occident de la *walâyat* qui est l'aspect ésotérique de la *nobowwat*. Dans la marche crépusculaire du soleil vers l'Occident, les ombres symbolisant les déterminations des Amis de Dieu (*awlîya*) se manifestèrent, et les Orients et les Occidents s'opposèrent ; à chacun d'entre les points (prophètes) du cycle ascensionnel de la prophétie, correspondait un point (*walî*) crépusculaire du cycle d'occultation (*walâyat*). De même que ces points sont apparus à l'horizon du monde de la visibilité, de même ils se sont occultés dans l'horizon du monde du mystère. A la parousie du douzième Imâm, origine (*mabda'*) et retour à l'origine (*ma'âd*) seront identiques, et la révolution du cycle de l'évolution spirituelle (cycle de la walâyat) sera complète.

A chacun des points situés à l'Orient de l'arc de la *nobowwat* correspond un point d'entre les points situés à l'Occident de l'arc de la *walâyat*. Cela veut dire qu'à chaque point (prophète) situé sur l'arc ascensionnel de la prophétie, correspond son homologue crépusculaire sur l'arc de la *walâyat*. Au midi de la prophétie, l'ombre s'occulte dans le rayonnement plénier de la Réalité mohammadienne, mais quand le soleil décline vers l'Occident de la *walâyat*, l'ombre s'allonge et, à l'ombre de chaque prophète symbolisant un des points ascensionnels du cycle de l'ascension prophétique, s'oppose une ombre du *walî* correspondant, représentant l'un des points crépusculaires du cycle de descente (occultation). Du côté de la prophétie, aucun prophète ne fut plus proche de Mohammad que le Christ, et du côté de l'Occident crépusculaire, l'origine de la *walâyat* fut 'Alî Ibn Abî Tâlib, homologue « *occidental* », « crépusculaire » de Jésus, et de même que Jésus était investi de divinité, de même parmi les *awlîya*, 'Alî est le seul à être investi de divinité [29].

Les degrés ascendants de la marche du soleil jusqu'au zénith, achèvent le cycle de la prophétie, et les degrés descendants de son déclin vers l'occident jusqu'au Sceau de la walâyat, achèvera le cycle de la *walâyat*, puisque le point initial du nouveau cycle a débuté avec le point final du cycle de la prophétie, et quand le cycle de la *walâyat* s'achèvera par la parousie de l'Imâm Caché, le cycle entier de l'être se consommera, et l'origine conjoindra le retour à l'origine. Le Sceau de la *walâyat* est la parousie, l'apparition de l'Imâm invisible Mohammad Mahdî qui s'occulta à l'âge de cinq ans (329/940) ; son invisibilité est dite « la grande occultation » (*al-ghaybat al-kobrâ*), sa parousie eschatologique consommera le cycle de la *walâyat*, c'est pourquoi aussi on l'appelle le « Maître du Temps » (*sâhib al-zamân*). Il est l'Elu promis, prédestiné de la fin du cycle, c'est grâce à lui que les réalités et les mystères divins seront dévoi-

lés. De même que pendant le cycle de la *nobowwat* les lois les plus parfaites se manifestèrent par le Sceau de la prophétie, de même au point final du cycle de la *walâyat*, les mystères divins et les réalités ésotériques atteindront leur plein épanouissement. De même que les prophètes précédant Mohammad n'étaient que les épiphanies d'un des attributs et des noms particuliers de Dieu, partant les épiphanies partielles de la Réalité mohammadienne, alors que Mohammad en était l'épiphanie totale et universelle, de même dans le cycle de la *walâyat*, les Imâms précédant l'Imâm Caché (XII[e]), le Mahdî, seront les épiphanies partielles d'un attribut particulier, alors que le Mahdî qui est le point final du cycle en sera l'épiphanie complète et universelle de sorte que la perfection virtuelle de la *walâyat* s'actualisera en son terme final. De même aussi que tous les prophètes puisent leur lumière « législatrice » à la Niche aux lumières de la *nobowwat* du Sceau de la prophétie, de même tous les *walî* puisent les leurs au soleil de la *walâyat* du Sceau des *walî*. C'est pourquoi aussi le Sceau de la *walâyat* (*khâtim al-awlîya*) est dit *walâyat* solaire, tandis que la *walâyat* des autres *wali* est dénommée *walâyat lunaire*, puisque la source de la *walâyat* de tous les *wali* est le Sceau de la *walâyat*. Celui-ci est l'universel, tandis que les *wali* qui l'ont précédée sont les aspects particularisés de la *walâyat*. L'Imâm Caché est l'épiphanie totale de tous les attributs qui s'étaient partiellement manifestés en d'autres *wali*[30].

Il y a entre les deux cycles une homologie parfaite : l'homologue eschatologique du prophète de l'Islam est le douzième Imâm, le Mahdî qui viendra clore le cycle de l'être ; c'est l'attente de cet Imâm, dont la parousie révélera les vérités ésotériques, qui fait du Shî'isme une religion d'attente eschatologique, axée sur l'herméneutique spirituelle des vérités occultées lors du cycle de la *walâyat*. Les douze Imâms constituent le cycle de la *walâyat* dont le terme initial fut inauguré par le premier Imâm 'Alî ibn Alî Tâlib et qui s'achèvera par la parousie eschatologique du douzième Imâm, le Mahdî. De même que Mohammad comme Sceau de la prophétie était l'incarnation plénière de la Réalité mohammadienne, de même son homologue eschatologique, le Mahdî, sera l'épiphanie complète de cette même Réalité. Les douze Imâms du Shî'isme duodécimain forment avec le prophète et sa fille Fâtima le plerôme des quatorze très purs (*ma'sûm*). Quant aux rapports très complexes du Shî'isme et du Soufisme, qui offrent des ressemblances si frappantes, et semblent être les deux désignations d'une même chose[31], Henri Corbin pense que la prophétologie dans la théosophie du Soufisme paraît être « un transfert à la seule personne du Prophète des thèmes fondés en propre par l'imâmologie[31] » ; en d'autres termes le Soufisme serait peut-être un Shî'isme sans imâmologie.

Dârâ Shokûh, décrivant le cycle de la prophétie et de la *walâyat*, ne dit rien sur les connotations multiples qu'il évoque. La raison en est, peut-être, sa réticence à l'endroit du Shî'isme, car on ne peut parler du cycle de la *walâyat* sans s'engager directement dans le Shî'isme. En revanche il nous parle des trois catégories de prophètes où la gnoséologie prophétique

est déduite soit de la vision du Seigneur, soit des méditations auditives de la voix du Seigneur, soit de la vision et de la méditation auditive de l'Ange. Vision du Seigneur, voix du Seigneur, de même que vision et voix du Seigneur, constituent, pensons-nous, bien que Dârâ n'en souffle mot, les degrés de conscience et connaissance prophétiques. Voyons quels sont ces degrés.

VI. Les Degrés de la connaissance des Prophètes

Nous estimons que les trois catégories des prophètes dont Dârâ nous entretient représentent les trois degrés de la connaissance prophétique. Un passage du livre « *al-Osûl al-Kâfî* »[32] nous parle heureusement des quatre degrés de connaissance des prophètes, et bien que la catégorisation de l'Imâm Sâdiq citée par Kolaynî ne soit pas tout à fait conforme à celle que nous en donne Dârâ, elle nous permet néanmoins de saisir le sens implicite de ces trois catégories. Voici ce que dit l'Imâm Sâdiq : les prophètes et les envoyés de Dieu sont de quatre catégories :

1. Le prophète qui est prophète pour lui-même et qui reçoit de Dieu ses propres injonctions. Il ne transmet rien aux autres et ne les guide pas non plus.
2. Le prophète qui a des visions en songe, et entend la voix de l'Ange mais ne le voit pas avec la perception visuelle (à l'état de veille), et qui n'est envoyé pour personne. Il a un Imâm et un guide pareil à Loth qui avait pour Imâm, Abraham.
3. Le prophète qui a des visions en songe, et qui entend la voix de l'Ange et le voit avec ses yeux (à l'état de veille) ; il est envoyé pour un groupe restreint, comme Jonas.
4. Le prophète qui a des visions en songe, qui entend la voix de l'Ange et en a la perception à l'état de veille, Il est Imâm lui-même... Comme Abraham.

Les deux derniers représentent respectivement la prophétie enseignante (*nobowwat al ta'rîf*) et les prophètes-envoyés, c'est-à-dire la *nobowwat al-tashrî'* comme Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad.

Ces quatre catégories de l'Imâm Sâdiq peuvent être aussi réduites à trois, la première et la seconde constituant le *walî* qui est, comme dit Lâhîjî, dans sa catégorisation tripartite, le *walî* dépourvu de *nobowwat*, en tant qu'Ami et proche de la communauté mohammadienne. La seconde correspond au rang du *nabî morsal* c'est-à-dire de prophète-envoyé pour un groupe restreint. C'est aussi le cas de la prophétie enseignante (*nobowwat al-ta'rîf*) ou, selon Lâhîjî, la « *nobowwat-e tafrî'î* » c'est-à-dire la prophétie secondaire. Il y a donc deux termes pour désigner cette fonction, le *ta'rîf* = décrire, enseigner, et le *tafrî'* dérivant de *far'* qui signifie secondaire, non-principal, ces mots désignant tous deux le cas du prophète-envoyé pour un groupe restreint. La troisième catégorie est le

propre de la *risâlat :* c'est le cas du prophète-envoyé qui apporte une nouvelle loi, positive, et c'est aussi le cas de la prophétie législatrice (*nobowwat al-tashrî'*).

A ces trois catégories de prophètes correspondent trois catégories de connaissances. Le *walî* a la vision de l'Ange en songe et entend aussi sa voix, mais ne le voit pas à l'état de veille ; le *nabî* en a la vision en songe et entend sa voix mais il voit aussi l'Ange à l'état de veille ; il est missionné pour un groupe restreint ; le *rasûl* a la vision de l'Ange, entend sa voix en songe, de même qu'à l'état de veille ; il apporte une *sharî'at,* une loi positive. Ces visions et ces méditations auditives connotent les degrés et les plans variables de la conscience des prophètes. 1) A la première catégorie (*walî*) correspond un dévoilement (*kashf*), un *ilhâm,* c'est-à-dire une inspiration divine qui comporte la perception auditive de la voix de l'Ange et de sa vision. Cette vision s'effectue avec l'œil du cœur, c'est-à-dire avec l'organe de l'aperception visionnaire et théophanique qui est connaissance intuitive et dévoilement mystique. 2) La seconde catégorie (*nabî*) a aussi une inspiration divine (*ilhâm*), mais le *nabî* a en outre la vision de l'Ange à l'écart de veille, ce qui est une Communication divine (*wahy*) ; il est missionné pour un groupe restreint. 3) La troisième catégorie, les prophètes-envoyés (*rasûl*), ont la vision directe de l'Ange, et jouissent des Communications divines (*wahy*), mais ils apportent en outre une nouvelle loi positive (*sharî'at*).

Les trois catégories de Dârâ peuvent correspondre à ces trois degrés de la gnoséologie prophétique.

1. Ceux qui ont la vision directe avec l'œil extérieur, c'est-à-dire à l'état de veille, sont d'après ce que nous venons de dire, les *rasûl,* prophètes-envoyés qui reçoivent la Communication directe (*wahy*).

2. Ceux qui entendent la voix du Seigneur, sa voix tout court, comme sons mystiques ou sa voix composée de paroles, peuvent correspondre aux *nabî-morsal,* c'est-à-dire les prophètes enseignants, encore que ces derniers aient, selon, Imâm Sâdiq, des Communications directes (*wahy*), c'est-à-dire qu'ils puissent voir et entendre l'Ange à l'état de veille.

3. Ceux qui ont la vision de l'Ange et entendent aussi la voix de l'Ange — ce qui peut être une référence aux visions intuitives, suprasensibles du songe (le monde des Archétypes-Images) et peut correspondre au rang des *walî* qui ont des dévoilements et des aperceptions mystiques (*kashf*), mais ne sont missionnés pour personne.

Ceci pourrait être une explication possible des trois catégories de Dârâ, conçues comme les trois degrés de la gnoséologie prophétique correspondant en outre aux trois rangs des prophètes, mais malheureusement Dârâ passe sous silence les termes de *walî, nabî, rasûl* et, c'est à partir de la hiérarchie des trois catégories établies par lui que nous nous sommes permis de déduire les trois rangs respectifs des *rasûl, nabî* et *walî,* lesquels expriment en plus les trois degrés de la conscience prophétique.

VII. Les trois catégories de la Walâyat et de la Prophétie en rapport avec la Théologie négative et symbolique

Les trois catégories de la *nobowwat* et de la *walâyat* établies par Dârâ, les unes axées sur la théologie négative, les autres sur les théologie symbolique, et les dernières sur les deux à la fois, ne distinguent malheureusement pas les traits relatifs aux deux cycles de la prophétie et de la *walâyat*. Cette distinction, nous venons de le voir, est essentielle, puisque l'amplification de l'une (*walâyat*) vers l'autre, a été la cause de l'ésotérisme imâmologique du Shî'isme duodécimain : c'est en se basant sur le cycle d'occultation de la *walâyat* et sur la parousie du dernier Imâm qui viendra en clore le cycle, en révélant du même coup toutes les réalités ésotériques que le Shî'isme a constitué une gnose eschatologique et un ésotérisme axés essentiellement sur l'herméneutique spirituelle (*ta'wîl*), exégèse dont les Imâms détiennent la clé.

Les trois catégories de Dârâ mettent en relief la prophétie avec les aspects de la théologie négative et symbolique de Dieu. Heureusement un passage de Lâhîjî nous apporte à ce propos de précieux éclaircissements.

Le *tanzîh*, c'est-à-dire la théologie négative, est l'affranchissement, la négation des attributs d'imperfection et des déterminations existentielles. Lâhîjî dit : « Quiconque voit Dieu sous cet aspect, n'a qu'un œil, car il ne considère Dieu que sous le rapport de la théologie négative [13] ».

Le *tashbîh* désigne l'aspect symbolique, l'un dans le multiple, la théophanie des noms et des attributs dans les épiphanies des apparences. Celui qui ne voit Dieu que dans son aspect de théologie négative, et quiconque voit Dieu uniquement dans son aspect de théologie symbolique, sont tous deux incapables de parvenir à la gnose suprême de Dieu. Mais quiconque en fait une synthèse, et réalise que Dieu est affranchi, en vertu de la réalité unique de son Ipséité, de toutes les déterminations, vu qu'en ce degré de négation, tout-autre-que-Dieu disparaît, ainsi que les dualités opposant le créateur à la créature, et qui de plus sait que Dieu est symbolisé sous forme de toutes les déterminations — puisque c'est lui qui apparaît dans les formes de tous les objets — et s'y épiphanise comme l'être même de leurs déterminations, celui-là donc qui voit Dieu sous les deux aspects de *tanzîh* et *tashbîh*, est en vérité le gnostique véritable de Dieu [14].

Quant au rapport de ces deux aspects de la théologie négative et symbolique avec la prophétie, l'exégèse de Lâhîjî se conforme à celle de Dârâ. Voici ce qu'il dit :

1. La prophétie axée et sur le tanzîh et sur le tashbîh

Le centre (*qiblah*) de Mohammad est localisé entre l'Orient (de l'ésotérique) et l'Occident (de l'exotérique). Pourquoi donc ? Parce qu'il est le point d'équilibre entre la Forme et l'Esprit. Cette phrase correspond exactement à ce que nous en dit Dârâ. Pour celui-ci, Mohammad est la somme totalisant et le *tanzîh* et le *tashbîh* ; il est le point d'équilibre entre

l'ésotérique et l'exotérique, entre l'Orient et l'Occident. Mohammad est la station de la « Séparation qui suit l'union », l'« union de l'union », celui qui voit l'Un dans le multiple, et le multiple dans l'Un, le *tanzîh* dans le *tashbîh*, et le *tashbîh* dans le *tanzîh* ; il est un intermonde entre le mode d'être nécessaire et le mode d'être possible. Mohammad est en somme celui qui voit en même temps Dieu exempt de toutes les déterminations et Dieu symbolisé sous forme de toutes les épiphanies ; c'est cette synthèse de *tanzîh* et de *tashbîh* qui fait de Mohammad l'épiphanie plénière de la Réalité mohammadienne, et le soleil « *sans ombre* » du sceau de la prophétie [35].

2. La prophétie axée sur le tashbîh

Moïse, en raison de la prééminence du nom *exotérique*, l'apparent, se dirigeait vers la théologie symbolique, laquelle est attirance vers l'Occident. C'est pourquoi il invita sa communauté à la direction des actes et du corps. Dârâ affirme la même chose et considère que l'excès de *tashbîh* peut sombrer dans l'idolâtrie, et c'est ce qui arriva à la communauté de Moïse lorsqu'elle se mit à adorer le veau d'or.

3. La prophétie axée sur le tanzîh

Celle-ci est, selon Lâhîjî, la prophétie de Jésus, mais Dârâ nous cite l'exemple de Noé. Toutefois, l'ésotérisme propre de la doctrine initiatique du Christ est plus à même de répondre au symbolisme « oriental » de la théologie négative, encore que l'incarnation du Verbe ait son mot à dire : Jésus, selon Lâhîjî, est le symbole de la prédominance du nom *esotérique* (*bâtin*) ; il se dirigeait vers la théologie négative, d'où son attirance pour l'Orient, c'est pourquoi aussi il invita sa communauté à la sainteté, à la pureté du cœur, au progrès spirituel, à l'ascétisme et au détachement [36]. Par contre, pour Dârâ, l'attirance qu'avait Noé pour la théologie négative, fut cause de ce que certains êtres le suivirent, mais que d'autres, en vertu de cette théologie négative, ne purent s'y soumettre et sombrèrent dans la mer de perdition.

En résumant tous ces passages, nous pourrions dire que la notion de prophétologie est centrale en Islam : toute la gnose spéculative du Soufisme de même que la gnose eschatologique du Shî'isme duodécimain et la gnose de résurrection de l'Ismaélisme septimanien est axée sur la prophétologie. La hiérarchie des rangs des prophètes, homologuée avec les épiphanies progressives de la Réalité mohammadienne et avec le Sceau de la prophétie qui en marque le terme final, connote d'un côté, une hiérarchie basée sur l'ascension du soleil de la *nobowwat*, symbolisée par les épiphanies ascensionnelles des noms et des attributs divins jusqu'à l'épiphanie totale du Sceau de la prophétie ; et de l'autre révèle les degrés variables d'une gnoséologie prophétique, homologués avec les différents niveaux de la conscience prophétique, conscience qui s'amplifie en outre par les qualités missionnées et législatrices de ces mêmes prophètes.

Cette hiérarchie dénote aussi, outre tout ce qui vient d'être dit, une différenciation relevant de l'attirance plus ou moins marquée des prophètes vers les deux pôles de la théologie négative et symbolique en même temps que le rang privilégié du Sceau de la prophétie qui, par le fait même de les unir et de les totaliser en une synthèse universelle, a fait du prophète de l'Islam un équilibre des contraires, un gnostique par excellence. Cette prophétologie est amplifiée par une imâmologie dont on retrouve déjà les traces dans la gnose spéculative du Soufisme. Le cycle de la *walâyat* constitué par la succession des douze Imâms, dénote d'une part l'existence d'un ésotérisme ininterrompu trouvant sa raison d'être dans les preuves de Dieu (*hojjat*) et d'autre part, révèle la continuation d'un cycle d'occultation des Amis de Dieu dont le point initial débuta au point final du cycle de la prophétie et qui, étant symbolisé en outre par la marche crépusculaire du soleil dans son déclin vers l'Occident se présente comme l'homologue « *occidental* », crépusculaire, du cycle de la prophétie. La fin de ce cycle, marquée par la parousie de l'Imâm Caché, révélera les réalités et les mystères ésotériques et consommera le cycle de notre Aiôn. S'amplifiant donc avec le cycle de la prophétie, le cycle de la *walâyat* indique en même temps que la fin de toute prophétie législatrice, la perpétuation d'une réalité ésotérique ; il crée, de plus, une série de rapports homologables entre prophètes et *walî*, situés respectivement aux points opposés des deux arcs de la prophétie et de la *walâyat ;* et finalement établit une homologie spirituelle entre le Sceau de la prophétie et le Sceau de la *walâyat,* et fait en sorte que l'Imâm Caché, révélant les vérités ésotériques du cycle de notre Aiôn, jouera par rapport au cycle de la *walâyat,* le même rôle que Mohammad jouait par rapport au cycle de la prophétie comme législateur ultime des dernières Révélations de la religion positive. Le douzième Imâm devient de ce fait la contrepartie eschatologique du Sceau de la prophétie, c'est-à-dire de Mohammad, le prophète de l'Islam.

NOTES

1. Ibn 'Arabî : *Fosûs al-Hikam*, Chap. I.

2. Nous avons modifié quelque peu la traduction de R. Blachère.

3. *Sha G.R.* p. 199.

4. Le prophète a dit : « L'injustice, la cruauté ne sont que les ténèbres du jour de la résurrection » — *Sha. G.R.* p. 199

5. Il se peut aussi que ce mot dérive du mot *zolm* = violence, cruauté. Dans ce contexte il signifie que l'homme a été élu comme détenteur du dépôt de confiance en raison de ce qu'il soumet son âme à de violentes épreuves et réussit, grâce à l'annihilation de ses désirs, à tuer son âme et s'anéantir en Dieu : *Sha. G.R.* p. 199

6. *Sha. G.R.* p. 322

7. *Ibid.* p. 22

8. *Ibid.* pp. 323-24

9. *Ibid.* p. 230

10. Il y a une prophétie absolue (*motlaq*) et une prophétie particulière (*moqayyad*), la première est celle qui est propre à la Réalité mohammadienne et la seconde est constituée par les épiphanies particulières des nabî avant Mohammad. Voir H. Corbin, *H.P.I.* p. 67

11. *Sha. G.R.* p. 314

12. *Ibid.* p. 322

13. *Ibid.* p. 326

14. *Ibid.* p. 313

15. On utilise aussi le terme de *ta'rîf* = expliquer, enseigner, on parle alors de la prophétie enseignante. Lâhîjî la dénomme prophétie secondaire (*nobowwat-e tafrî'î*).

16. *Sha. G.R.* p. 274

17. *Ibid.*

18. *Ibid.* p. 274

19. *Ibid.* p. 275

20. *Ibid.*

21. *Ins. K.* p. 316.

22. *Ibid.* p. 315

23. *Sha. G.R.* p. 276

24. *Ibid.*

25. *Ibid.* p. 276

26. *Ibid.* p. 281

27. Téhéran 1382/1955, p. 332

28. *Sha. G.R.* p. 48

29. *Ibid.* p. 23

30. *Ibid.* pp. 315-16

31. H. Corbin : *H.P.I.* p. 48

32. Vol. I. livre II. p. 326

33. *Sha G.R.* p. 79

34. *Ibid.*

35. Mohammad, nous dit Lâhîjî (*Sha G.R.* p. 328), est l'épiphanie totale et synthétique du Nom « Allâh » ; il est la totalité comprenant l'universalité des entités spirituelles et des entités matérielles. Il est celui qui s'est annihilé dans l'océan des lumières théophaniques : les lumières de Majesté et de Beauté ; il ne voit rien si ce n'est ce rang « synthétique de la divinité ». Pour lui, *tanzîh* et *tashbîh* sont une seule et même réalité. Il est celui qui, affranchi de toute distance, déviation et extrême est arrivé au point d'équilibre métaphysique des comportements, des actes et des œuvres : le chemin de la Rectitude. Il est celui qui n'a pas d'*ombre* ; celle-ci symbolise l'ombre de l'être de l'Amant, mais dans la théophanie de l'Un, rang auquel était parvenu Mohammad, l'ombre de l'Amant se transforme en lumière éblouissante de l'Aimée, et les qualités les opposant s'évanouissent : c'est pourquoi Mohammad était sans ombre.

36. *Sha. G.R.* p. 328

VII

LES INTERMONDES ET LA RÉSURRECTION

(Dârâ Shokûh, chapitres XVIII et XIX)

Dârâ homologue au chapitre XIX, la grande dissolution indienne (*mahâ pralaya*) avec la résurrection majeure en Islam, puis cite le verset qorânique (LXXXIX : 35) « *Quand viendra le cataclysme grand* », de même que le verset (XXXIX : 68) sur la Trompe de Séraphiel « *Alors il sera soufflé dans la Trompe (pour une première fois) et ceux qui sont dans les cieux et (sur) la terre seront foudroyés, sauf ceux qu'Allah voudra (épargner).*

Par « ceux qu'Allah voudra épargner », Dârâ entend les gnostiques (*'ârif*), protégés en ce monde-ci comme dans l'autre monde. Puis il ajoute qu'après l'anéantissement des cieux, la destruction des paradis et des enfers et l'épuisement de l'âge du Brahmânda, les habitants du paradis et de l'enfer atteindront la délivrance et le salut définitifs (*mukti*) et seront annihilés dans l'Essence divine, et il cite ce verset qorânique (LV : 27) : « *Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur qui détient la majesté et la magnificence* ».

Au chapitre XVIII, Dârâ cite le *hadîth* du prophète : « *Il y a une résurrection pour quiconque meurt* ». Il ajoute qu'après la mort, l'atmâ qui est l'esprit (*rûh*) se sépare du corps et entre dans un nouveau corps, qui est le corps de délivrance (*mukti*), dit aussi corps subtil (*suksma*). Ce corps a une forme conforme aux résultantes des actes, une bonne œuvre engendrant une bonne forme et une mauvaise une mauvaise. Dârâ ajoute qu'après questions et réponses, c'est-à-dire jugement fait sur les comportements moraux des âmes, ceux qui méritent le paradis iront au paradis et les damnés iront en enfer ; il cite à cet effet ces versets qorâniques (XI : 106, 107, 108) : « *Ceux qui sont misérables seront dans le Feu où ils feront entendre gémissements et sanglots et ils resteront là, immortels, tant que dureront les cieux et la terre, à moins qu'Allâh ne (le) veuille (autrement). Ton Seigneur accomplit ce qu'Il désire. Ceux, au contraire, qui sont heureux, seront dans le Jardin et, don infini, ils y seront immortels, tant que dureront les cieux et la terre, à moins qu'Allâh ne (le) veuille (autrement). En vérité, nous allons certes leur donner leur exacte part, sans (en) rien retrancher* ».

Par « *les faire sortir de l'enfer* », Dârâ entend que Dieu peut transférer les damnés au paradis avant la destruction des cieux et de la terre. Puis il

cite une phrase d'Ibn Mas'ud, compagnon du prophète, qui aurait dit : « Il y aura un temps pour l'enfer, où après y avoir vécu pour longtemps, personne n'y restera plus ». Par les « *faire sortir du paradis* », Dârâ entend que le Seigneur peut, si tel est son désir, porter les habitants du paradis dans le Paradis suprême (*Eirdaws-e a'lâ*) avant la destruction des cieux et de la terre, et il cite un verset qorânique (IX : 72) à cet effet : « *La Satisfaction d'Allah est plus grande. C'est là le Succès Immense* ». Le Paradis suprême est le plus grand paradis de Dieu, et Dârâ l'identifie avec le paradis de Visnu Vaikuntha.

I. Les Résurrections

La structure des résurrections islamiques est totalement différente de la conception indienne des créations et dissolutions périodiques du monde (ces questions sont par ailleurs discutées au dernier chapitre de cet essai. Dans la gnose du Soufisme, l'arrêt de l'Effusion divine (*ta'tîl-e fayz*) est inconcevable, c'est-à-dire qu'il est impossible de concevoir que le monde matériel cesse d'exister et qu'il se résolve totalement dans l'indistinction de l'occultation périodique à la façon indienne de la nuit de Brahman. Le flux miséricordieux de la création ne s'arrête pas un instant et le mouvement ascensionnel des êtres pour rejoindre les noms dont ils sont les épiphanies, ou, selon le langage des philosophes, conjoindre la source causale de leur existenciation, ne s'épuise jamais non plus. D'une part, sur l'axe de descente, s'échelonnent les degrés hiérarchisés de l'être, dont chaque degré supérieur est la cause initiale et finale du degré qui lui est immédiatement inférieur : le degré de l'unité absolue est la cause initiale et finale du *jabarût*, celui-ci est la cause initiale et finale du *malakût* et ainsi de suite ; d'autre part, nous avons l'axe d'ascension où le mouvement des êtres vers la perfection est inverse de l'axe de descente : le minéral trouve sa perfection, c'est-à-dire sa cause finale dans le végétal, ce dernier dans l'animal, celui-ci dans l'homme, et l'homme trouve sa perfection suprême en l'Homme Parfait qui est le terme de la perfection à l'issue de laquelle l'homme participe à sa résurrection majeure et le cycle de l'être se parachève, car le mouvement de retour vers Dieu, s'originant à l'homme, rejoint le point initial de la descente. La genèse de l'homme depuis son état embryonnaire jusqu'à l'épanouissement de ses facultés intellectuelles est jalonnée par les étapes des résurrections : l'homme meurt dans le règne végétal et renaît dans le règne animal, puis, meurt à l'animal et renaît au niveau de l'âme raisonnable. Ces changements de revêtement et de forme impliquent une résurrection (*hashr*). Le mouvement ascensionnel des êtres, depuis le minéral jusqu'au seuil de la mort, qui est le passage à la *fixation*, à l'état séparé de toute matière (*tajjarod*), est décrit par Molla Sadrâ Shîrâzî comme un mouvement substantiel (*harakat-e jawharîya*), au terme duquel s'achève la perfection matérielle des êtres. Shaykh Moham-

mad Tabâtabâ'î[1] compare le mouvement substantiel des êtres au mouvement rotatoire de la roue du potier, lequel ayant achevé un pot, le met de côté, sans que la rotation de la roue s'arrête pour autant. Les objets et les pots mis de côté symbolisent les êtres qui ont franchi le seuil de la mort et ont atteint l'état séparé de toute matière (*tajjarod*), c'est-à-dire les êtres qui ont atteint le terme final de leur mouvement substantiel.

Le passage d'un mode d'être à un autre, comme le passage du végétal à l'animal ou le passage du monde matériel à l'intermonde (*barzakh*) implique une révolution, une consommation du cycle de l'être, partant une résurrection. Celle-ci implique, en somme, un passage au moyen duquel un être meurt à son mode d'être antérieur et renaît à un mode d'être ultérieur, de sorte que celui-ci est en même temps que la cause initiale la cause finale de celui-là. Quand un être rejoint la cause initiale et finale du principe qui l'a créé, il a participé à une résurrection en vertu de quoi le point final d'un mode d'être a rejoint le point initial de son origination. Il en résulte donc que causalité et finalité coïncident : la cause première de toute chose coïncide avec sa cause finale. Or la cause motrice de ce mouvement vers la perfection et de cette aspiration vers la cause première, dont ont procédé tous les êtres, se trouve dans la nature même des choses. Le mouvement général de tous les êtres pour rejoindre la perfection dont ils sont investis, pris dans son ensemble, se traduit comme mouvement de l'arc d'ascension suivant lequel le monde matériel trouve sa perfection dans le monde des Archétypes-Images qui est sa cause initiale et finale et dont il est l'épiphanie ; le monde des Archétypes-Images trouve sa perfection dans le *malakût* et ainsi de suite. Mais tandis que le *jabarût* (le monde des Intelligences) bénéficie de l'effusion de Dieu sans aucun intermédiaire et d'une façon immédiate et directe, le *malakût* n'y participe que par l'intermédiaire du *jabarût*, et le mondes des Archétypes-Images y participe par le *malakût* qui y participait lui-même par la médiation du *jabarût*. Descendu au niveau du monde matériel un autre intermédiaire (*'âlam-e mithâl*) s'est ajouté. La hiérarchie des *intermédiaires* dénote les phases successives de la descente traduites comme différenciation croissante des déterminations existentielles et éloignement progressif de la Source Première des théophanies.

L'homme jouit par rapport à la création d'une position centrale : en effectuant ses descentes sur l'arc de descente à partir du degré de l'unité jusqu'au *nâsût*, l'homme a passé par les phases successives du *jabarût*, du *malakût* et de l'*'âlam-e mithâl*. Il a été en conjonction avec ces mondes et a participé, de par sa nature « synthétique », à toutes les réalités incluses en ces mondes-ci, de sorte qu'en raison de son corps matériel, il s'apparente à la manifestation grossière, en raison de son sens interne (*sensus communis*, imagination, faculté estimative) il correspond aux intermondes, et, en vertu de son intellect, il s'apparente au monde des Intelligences. La cause initiale et causale de l'homme est la Réalité mohammadienne, étant donné que l'homme est l'épiphanie actuée du Nom « Allah » ; par consé-

quent, la forme finale de son ascension devrait coïncider avec le point initial de son origine, et cette *con-jonction* ne s'effectue que lorsque l'homme devient un Homme Parfait et qu'il s'annihile dans l'Essence divine et participe dès ce monde-ci à la résurrection majeure. De même que la cause finale du végétal était l'animal, que la cause finale de l'animal était l'homme, de même la cause finale de l'homme est en réalité l'Homme Parfait, théophanie parfaite du Logos.

Pour écrire ces quelques lignes nous nous sommes inspiré de Mollâ Sadrâ [2], mais la portée des doctrines de la résurrection varie dans son amplitude selon que l'on envisage les différentes écoles de l'Islam. La gnose spéculative du Soufisme envisage trois niveaux de résurrection que nous étudierons plus loin. Dans le Shî'isme duodécimain, la résurrection est solidaire de la parousie de l'Imâm caché qui viendra clore le cycle de la *walâyat* et consommer notre Aiôn. C'est ce qui fait du Shî'isme une religion eschatologique d'attente ; mais c'est surtout dans la gnose ismaélienne que la résurrection prend une amplitude dont on ne trouve pas l'égal dans d'autres doctrines islamiques. Les résurrections y sont homologuées avec les consommations de différents cycles de l'être ; comme l'Ismaélisme admet la théorie du temps cyclique et l'envisage sous forme de mégacycles comprenant des cycles d'occultation et de dévoilement, lesquels sont à leur tour divisés en périodes, la fin de toute période, de tout cycle d'occultation ou d'épiphanie, ainsi que la fin de tout mégacycle, est close par des résurrections cycliques et mégacycliques. Ces résurrections sont aussi homologuées avec les cycles des états spirituels des adeptes : les sept grades ismaéliens symbolisent les sept résurrections périodiques : à chaque résurrection individuelle, minérale, végétale, un cycle est consommé et un autre inauguré. Toutes les résurrections vues sur le plan individuel, cyclique et périodique, reproduisent le mouvement ascensionnel du monde vers la perfection.*

Envisageons à présent les trois niveaux de résurrection dans la gnose spéculative du Soufisme.

1. La Résurrection mineure

Certains auteurs soufis distinguent trois résurrections. 'Abdorrazzâq Kâshânî [3] écrit ceci : « Il y a pour les êtres trois sortes de manifestations : 1) la manifestation de la résurrection mineure, par la mort du corps et l'apparition de chacun d'entre les êtres à partir du voile que constituait son corps, sur la scène du jugement et du châtiment ; 2) puis la manifestation des êtres, au moment de la résurrection intermédiaire par la mort volontaire, à partir du voile cachant les attributs de l'âme et l'apparition sur la scène du cœur... 3) et finalement la manifestation au moment de la

* Voir aussi le dernier chapitre de cet ouvrage.

résurrection majeure à partir du voile du « *moi* » (être contingent) et l'apparition sur l'espace de l'unité réelle ».

Lâhîjî[4], commentant cet extrait de Kâshânî, entend par résurrection mineure l'accès *post-mortem* à la vie éternelle des intermondes (*barazikh*) supérieurs et inférieurs, lesquels correspondent au rang qu'avait acquis l'âme de son vivant, ainsi que le prophète dit : « *Vous mourrez de la même manière que vous vivez et vous vous ressusciterez de la même manière que vous mourrez* ».

La résurrection mineure débute à la mort : « Il y a une résurrection pour quiconque meurt », disent sans cesse les soufis. La mort est un passage d'un état d'être à l'autre, ce passage implique une mort physique dans le monde sensible et une résurrection dans les intermondes *post-mortem*. « *Chaque jour, il est pris par une œuvre* » (Qorân LV : 28) ; ceci est, selon Qaysarî, une allusion à la mort naturelle[5], car la vie eschatolotique dans les intermondes commence au moment où nous dépassons notre condition humaine, au moment où nous changeons de revêtement et entrons dans le monde de *fixation* qui est l'état séparé de toute matière (*tajjarod*) et le terme ultime de notre mouvement substantiel (Mollâ Sadrâ). Le devenir posthume de l'âme, suivi des jouissances dont elle bénéficie et des tourments dont elle souffre, conformément aux qualités des comportements moraux emmagasinés en elle lors de son séjour terrestre, constitue le drame eschatologique de l'âme dans son voyage vers la délivrance définitive ou la damnation éternelle.

2. La Résurrection intermédiaire

Celle-ci est une mort volontaire (*mot-e irâdî*) ; elle est intermédiaire, car, nous dit Qaysarî, « elle est située entre la résurrection mineure qui est la mort naturelle, acquise dans ce monde-ci, et la résurrection majeure qui est l'annihilation en l'Essence[6]... »

La résurrection intermédiaire est, en vérité, l'homologue microcosmique de la grande résurrection ; c'est l'état des gnostiques parvenus à l'annihilation (*fanâ'*) de leur vivant. Les soufis disent : « *Mourez avant que vous ne mourriez* ». La résurrection intermédiaire est donc une mort volontaire dans le monde ; elle est, nous dit Qaysarî : « un détachement des biens du monde et de ses beautés, une abstinence totale des exigences impérieuses de notre ego et des jouissances sensibles qu'il convoite, une non-poursuite des désirs[7] ». Le quiétisme serein d'un être détaché de tous les liens du monde, d'un être qui a tué son âme, équivaut, selon les soufis, à une mort volontaire. Le gnostique parvenu à la gnose, verra dans le miroir pur de son cœur la scène tragique de la damnation des pécheurs, le drame apocalyptique des réprouvés, de même que la félicité paradisiaque des saints et des sauvés. Le mystique participera à l'écartement de ses déterminaitons ontologiques : il verra leur occultation et leur effacement sur la Face resplendissante de Dieu et, grâce aux théophanies annihilantes des

Noms de Majesté, il s'anéantira en Dieu, et subsistera en son Essence par la théophanie des Noms de Beauté et de la Miséricorde divine. Le statut d'un Homme Parfait parvenu à la subsistance en Dieu, ne peut s'exprimer que par des paradoxes : il est le temps et l'éternité, l'être et le non-être, la mort et la vie véritable.

3. La Résurrection majeure

Le Qorân décrit la résurrection majeure en des termes d'une éloquence terrifiante : « *Quand viendra le cataclysme grand* » (LXXIX : 35), « *Ce jour où Nous ploierons le ciel comme les écrits sont pliés par le sceau d'argile* » (XXI : 104), « *Au jour où... les humains seront présentés à Allah, l'Unique, l'Invincible* » (XIV : 48), « *Quand le ciel se fendra, qu'il sera écarlate comme le cuir rouge* » (LV : 37). Le Qorân ajoute encore : « *Ils t'interrogent sur (ce que deviendront) les montagnes. Réponds : « Mon Seigneur les dispersa totalement, et Il laissa la terre un bas-fond uni où tu ne verras ni dépression ni ondulation* » (XX, 105, 106, 107).

Ces versets du Qorân symbolisent tous la transfiguration du monde devant la vision de l'âme qui aura franchi la frontière de la résurrection mineure par la mort, et aura participé à sa grande résurrection. Celle-ci ne se réalise, dit Qaysarî, que par l'écartement des voiles et la théophanie annihilante des Noms de Majesté. En ce moment « toute chose apparaît sous sa forme réelle et le vrai se distingue d'avec le faux, puisque c'est le jour de la Séparation et du Châtiment [8] ». L'épiphanie de cette théophanie essentielle est l'*Esprit* qui s'annihile avec toutes les formes qu'il symbolise au moment du rayonnement irrésistible des Noms de Majesté. Le dépouillement de l'Etre qui, se dévêtissant de son revêtement matériel, a actualisé toutes ses virtualités intérieures, est décrit comme « abolition de toutes les déterminations créaturelles et annihilation de la dimension vassale (*wajh al'obûdîya*) dans la dimension suzeraine (*wajh al-robûbîya*) pareilles à l'anéantissement des gouttes au moment où elles atteignent la mer [9] ».

Par la théophanie des Noms de Majesté comme l'Unique, le Glorieux, l'Invincible, le Puissant, Dieu « fait périr tous les êtres, les anges et aussi l'Ange de la mort et les fait ressurgir pour le jour de la Séparation et du Châtiment [10] ». De même que la création est une théophanie miséricordieuse des Noms de Beauté, de même la résurrection majeure sera une théophanie des Noms de Majesté, et personne ne sera épargné à l'irradiation fulgurante, annihilante de ces Noms, si ce n'est les sages et les gnostiques en Dieu, qui de leur vivant ont participé à la résurrection majeure. En ce jour, dit Qaysarî, « le soleil de l'Unitude se lèvera de l'Occident (crépusculaire) des épiphanies des êtres [11] ». Par occident il faut entendre, l'effondrement du monde matériel qui meurt pour l'âme ayant dépassé le statut du monde physique ; alors que la subsistance et le maintien du monde dépend de la théophanie des lumières orientales ; en d'autres ter-

mes, l'annihilation des êtres à la résurrection coïncidera avec le *lever occidental* du Soleil de Majesté, tandis que l'existenciation des êtres coïncidera avec le *lever oriental* des Noms de Beauté qui sont dispensateurs de vie et d'existence : à celui-ci correspondra l'arc de descente, à celui-là l'arc d'ascension.

La transfiguration du monde pour l'âme qui renaît aux intermondes est marquée par les événements surnaturels auxquels fait allusion le Qorân. Le passage de la mort à la renaissance, dans les intermondes, s'accompagne aussi pour l'âme, du fait qu'elle passe d'un état grossier à un état subtil, d'une mort concomitante de l'univers physique et d'une transfiguration de celui-ci. Pendant la résurrection majeure, nous n'assistons point à la dissolution de la structure matérielle du monde comme dans les dissolutions indiennes, puisque la grâce divine que symbolise l'effusion miséricordieuse de l'être ne cesse de fonctionner, fût-ce même un instant, mais il s'agit plutôt de la transfiguration du monde à la vision intérieure de l'âme. L'univers physique continue d'exister, mais il meurt pour nous, il s'écroule devant nous et s'éteint devant nos yeux, car nous dépassons les conditions du monde physique et débouchons dans d'autres mondes, à l'accès desquels nous nous dévêtissons de ce dont nous étions pourvus dans le monde terrestre. C'est ce dépouillement de notre être accompagné d'un dépouillement concomitant des phénomènes matériels qui fait que les étoiles déclinent et les soleils s'éclipsent à nos yeux et que l'univers entier se réduit « à un bas-fond uni sans dépression ni ondulation ». Grâce à la théophanie annihilante des Noms de Majesté, l'univers s'écroule, se dissout et se décompose pour l'âme qui a participé à la résurrection, mais il ne cesse de continuer son train normal pour ceux qui vivent au degré de l'existence terrestre. Création, arc de descente et résurrection, arc d'ascension, sont deux mouvements complémentaires, indissociables, parallèles, ils ne peuvent être envisagés l'un sans l'autre, mais co-existent comme deux mouvements inverses et complémentaires à tous les niveaux de l'être (voir le dernier chapitre, § II).

II. La Sonnerie de la Trompette

Le Qorân dit : « *(Alors) il sera soufflé dans la trompe (une première fois) et ceux qui sont dans les cieux et (sur) la terre seront foudroyés, sauf ceux qu'Allah voudra (épargner).*

Imâm Fakhr Râzî, cité par Ashtyânî [12], interprète le mot « trompette » (*sûr*) de trois manières : 1) ce terme désigne la « trompette », c'est-à-dire l'instrument matériel dans lequel on souffle ; 2) en second lieu, ce terme connote un « éveil » un « rassemblement » : on éveillait et rassemblait les soldats par la sonnerie de la trompette ; 3) en troisième lieu, ce terme dénote le mot « *sûrat* », forme, figure. Ashtyânî l'interprète dans le sens de « trompette ». Le premier souffle connote sur le plan de la création et

de la théophanie des Noms de Beauté, une existenciation, mais envisagé sur le plan eschatologique des fins dernières, le souffle s'associe à l'archange Séraphiel qui, soufflant une première fois dans la trompette, éveille les âmes dans leur tombe. Eveiller c'est aussi ranimer, ressusciter, insuffler une seconde vie pour le Jugement Dernier. Le premier souffle suscite la mort du corps et la résurrection des âmes ; la seconde sonnerie, marque la grande résurrection et la présence de l'âme réduite à sa nudité primitive devant la majesté inaccessible de Dieu. A la première sonnerie, dit Ashtyânî, les formes matérielles se séparent des formes « archétypiques », vu que celles-ci existaient à l'intérieur des formes matérielles et à la seconde sonnerie, les âmes actualisent et manifestent toutes les virtualités qui, sous forme de résultantes des actes, comportements moraux et habitudes acquises, s'occultaient en puissance en elles. Ainsi l'âme, grâce à la seconde sonnerie, révèle immédiatement tous ses secrets et se voit réduite à une *pure actualité*.

III. Les Intermondes

L'âme accède aux intermondes à la frontière ultime de la vie : c'est-à-dire la mort. Il faut faire une distinction entre les intermondes *post-mortem* qui sont des mondes ténébreux, formés par les résultantes de nos actes, et le monde des Archétypes-Images qui lui fait face, mais qui, à l'encontre des intermondes posthumes se situant sur l'arc d'ascension, se localise sur l'arc de descente, sur un plan d'univers subtil, immédiatement supérieur au monde des phénomènes sensibles, à la façon d'un intermonde entre le *malakût* et le *nâsût*, participant toutefois à la nature des deux.

Le monde des Archétypes-Images est appelé *Jâbalqâ*, tandis que les intermondes posthumes, où s'actualisent les comportements moraux (symbolisés sous des formes correspondantes aux actes dont ils procèdent), se disent *Jâbarsâ*. Lâhîjî[13] explique fort bien la différence de ces deux ordres de réalité qui se correspondent d'ailleurs *ontologiquement*.

Jâbalqâ est le monde des Archétypes-Images, situé du côté de l'Orient, monde intermédiaire entre *malakût* et *nâsût*. C'est une grande cité qui contient les Figures et les Formes archétypiques des phénomènes sensibles. L'autre monde, c'est-à-dire *Jabarsâ*, constitué par les formes symbolisées des résultantes de nos actes, est situé à l'Occident ; il est aussi une grande cité. Celle-ci est l'*outremonde*[14] où vont les âmes après s'être séparées de leur dépouille mortelle. *Jâbalqâ*, situé sur l'arc de descente, précède ontologiquement le monde matériel ; il lui sera donc antérieur, tandis que *Jâbarsâ*, suit le monde matériel ; il lui sera par conséquent postérieur et ultérieur. Le premier est le monde où « *les âmes se corporalisent et où se spiritualisent les corps* » ; le second est le monde ténébreux constitué par les formes symbolisées des résultantes de nos actes. Mais ils ont en revanche en commun d'être deux univers séparés de la matière, d'avoir pour

substance la lumière et de contenir les Formes et les Figures autonomes du monde.

Lâhîjî écrit : « Tout ce qui existait en puissance dans l'âme en ce monde-ci existera en acte dans l'outremonde [15] ». Les impressions subtiles de l'âme — issues des habitudes acquises (*akhlâq*), des comportements moraux réalisés (*malikât*), résultantes des actes (*natâyij-e af'âl*) ou formes des œuvres (*sûrat-e a'mâl*) emmagasinées, accumulées dans le for intérieur de l'âme, se révèlent à la résurrection sous forme de symboles, revêtues de figures et de formes conformes à la qualité des actes dont elles procèdent, et passent ainsi « de l'arrière-scène d'occultation à la scène de révélation [16] ». Les actes apparaissent sous forme de symboles et d'images, c'est pourquoi ce corps *subtil* est appelé *corps archétypique (jism-e mîthâlî)*. Mais pourquoi paraissent-ils symbolisés sous forme archétypique ? A cette question, Lâhîjî de répondre que l'Esprit doit avoir avec tous les plans d'univers comme le monde sensible, archétypique et spirituel, un état conforme au monde où il s'épiphanise. Dans le monde des Esprits séparés de matière (*malakût*), l'esprit est pur esprit. Dans le monde des Archétypes-Images, il se revêt de formes subtiles et dans le monde des phénomènes sensibles, l'esprit se revêt de formes matérielles ; il est donc normal que l'âme passant dans les intermondes se revête de formes correspondant au degré ontologique de ces mondes. Ce corps archétypique est décrit comme étant limpide, diaphane, affranchi de toute obscurité inhérente à la matière, pur comme de l'eau transparente : c'est pourquoi pareil à celle-ci, il sera à même de réfléter quelque figure qui viendrait s'y mirer. C'est sur ce corps transparent comme le miroir que l'âme verra « ses actions et ses œuvres personnifiées et symbolisées sous des formes appropriées ».

L'actualisation des formes emmagasinées dans l'âme s'explique ainsi : de même que sur l'axe de descente, l'énergie potentielle de l'origine première s'actualise progressivement et se diversifie au gré des descentes ontologiques pour se matérialiser dans le monde sensible sous des formes conformes à la nature de celui-ci ; de même sur le chemin de retour, l'énergie potentielle des existences psycho-corporelles, s'actualise suivant les degrés hiérarchisés de l'arc d'ascension en se configurant et se symbolisant selon les apparences conformes à la nature des intermondes. Mais sur le chemin de retour, les figures et les formes archétypiques seront les images symbolisées de l'âme, de sorte que ce monde sera le champ d'actualisation des virtualités psychiques qui s'étaient alimentées de nos actes et de nos comportements moraux.

Les formes symbolisées dans l'outremonde se présentent sous forme de Houris, de châteaux, de jardins édéniques, de fruits délicieux, de ruisseaux de miel. Ceux-ci symbolisent les mérites et les bonnes œuvres, tandis que leurs contraires, c'est-à-dire les démérites et les mauvaises œuvres, s'actualiseront sous forme de serpents, de scorpions, de feu, et d'autres images sataniques. L'âme apparaît dans l'outremonde revêtue de ces

symboles délicieux ou répugnants, selon que les fruits des œuvres moissonnés lors de l'existence terrestre sont bons ou mauvais. L'amour et la dévotion seront symbolisés sous forme de ruisseaux de vin ; les invocations, les prières sous forme de grappes de raisin, de pommes ; les pénitences sous formes de fleurs bariolées ; l'humilité, la sincérité, la gnose, sous forme de Houris, de châteaux sertis de pierres précieuses, de perles, de rubis et de turquoise ; les passions sous forme de chiens et de serpents ; la veulerie et la lâcheté sous forme de cochons impurs ; la nonpudeur, sous forme de dragon ; l'orgueil sous forme de lion ; la voracité sous forme de loup et l'envie et la convoitise sous forme de scorpions [17]. Ces images symboliques expriment la rétribution des mérites et des démérites ; elles correspondent aux paradis et enfers des intermondes : jouissances délicieuses des sauvés et souffrances indicibles des damnés et des réprouvés. Ceci nous amène au symbolisme du paradis et de l'enfer, de même qu'aux différents plans dans lesquels ils se manifestent.

IV. Paradis et Enfers

Pour nous donner une idée de la rétribution des mérites et démérites que symbolisent les deux notions de paradis et d'enfer, Dârâ nous cite ces versets qorâniques : « *Ceux qui sont misérables seront dans le Feu où ils feront entendre gémissements et sanglots et ils resteront là, immortels, tant que dureront les cieux et la terre, à moins qu'Allâh ne (le) veuille (autrement). Ton Seigneur accomplit ce qu'il désire. Ceux, au contraire, qui sont heureux, seront dans le Jardin, et, don infini, ils y seront immortels, tant que dureront les cieux et la terre, à moins qu'Allâh ne (le) veuille (autrement). En vérité, nous allons certes leur donner leur exacte part, sans (en) rien retrancher* ». (Qorân XI, 106, 108, 109).

L'interprétation de Dârâ relative au fragment du verset qorânique « à moins qu'Allah ne (le) veuille (autrement) » sera repris à la fin de ce paragraphe, de même que la notion de Paradis suprême. Pour le moment, voyons ce que les soufis entendent par paradis et enfer.

Qaysarî nous donne une interprétation magistrale du symbolisme de ces deux notions, il dit : « Il faut savoir que pour paradis et enfer, il y a des épiphanies dans tous les mondes et il n'y a pas de doute qu'il y ait pour eux les Essences-Archétypes sur le plan de la Connaissance (*fî al-hazrat al-'ilmîya*). Dieu le Très-Haut nous a donné des nouvelles quant à la sortie d'Adam et Eve du Paradis. Le paradis doit avoir existé dans le monde spirituel avant d'avoir été dans le monde matériel. Il en est de même aussi de l'enfer, lequel doit avoir eu un « *Archétype* » (*mithâl*) sur le plan de la Connaissance divine... Le prophète a prouvé la présence des deux en ce monde-ci, car il a dit : « Ce monde-ci est la prison du croyant et le paradis de l'infidèle » ; il a aussi prouvé leur existence dans les Intermondes à propos desquels il a dit : « La tombe est un jardin d'entre les jardins du

paradis pour le croyant, et un fossé d'entre les fossés (de flammes) pour l'infidèle ». Leur existence est aussi attestée dans le monde humain : le rang de l'Esprit et du cœur, ainsi que les perfections qui s'y rattachent, sont identiques aux faveurs et aux grâces (du paradis), tandis que le degré de l'âme sensuelle (l'infraconscience), de ses exigences, est l'âme infernale. Quiconque entre dans la dignité du cœur et de l'Esprit et se fait attribuer des comportements louables et des qualités agréables, jouit de toutes sortes de faveurs ; et quiconque s'attache à son âme (inférieure), à ses désirs et à ses plaisirs sensuels, souffre toutes sortes de calamités et de haine [18] ».

Selon Qaysarî, paradis et enfers co-existent à tous les plans de l'existence ; mais ici il y a tout de même une réserve à formuler. Ashtyânî, dans l'exégèse de ce passage important de Qaysarî, laisse entendre que le paradis existe ontologiquement sur tous les degrés hiérarchisés de l'arc de descente, de même que sur les degrés correspondants de l'arc d'ascension, tandis que l'enfer qui symbolise, à vrai dire, les résultantes des actes et les formes symbolisées de ceux-ci n'existe *ontologiquement* que sur l'arc d'ascension : c'est l'homme qui fait son enfer dans les Intermondes *post-mortem*. L'existence de l'enfer sur l'arc de descente n'est pas une existence autonome (*mostaqil*) mais dépendante et accidentelle (*bil 'araz*). Sur le plan de la Connaissance divine, l'*Archétype* (*mithâl*) de l'enfer est figuré comme une dimension d'ombre, de non-être, qui aura des épiphanies sur d'autres plans d'existence ; mais la réalisation de l'enfer ne s'effectue que sur l'arc d'ascension où l'âme par l'actuation des démérites qui existaient en puissance en elle, constitue son propre enfer, de même qu'elle forme son propre paradis, si les comportements moraux et les résultantes des actes accumulés ont été louables et bons.

A l'exception des délivrés qui ont participé de leur vivant à la résurrection majeure et se sont annihilés par la théophanie de l'Essence divine et ont subsisté grâce à la théophanie de sa clémence, tous les êtres qui franchissent le seuil fatidique de la mort sont dans la résurrection majeure. L'accès aux différents niveaux du paradis : le paradis des « Intermondes », du *malakût* ou du *jabarût*, dépendra de la qualité des *malikât*, vu que l'outremonde est constitué uniquement des formes et des figures symbolisées de nos œuvres accomplies et de nos comportements moraux. D'aucuns atteindront (sur l'arc d'ascension) le degré du *malakût*, qui est le niveau des Ames immatérielles, ceux-là sont dits les gens du « paradis des opérations divines » (*ahl-e jannat-e af'âl*), car leur résurrection s'arrête au degré du monde spirituel ; d'autres auront comme terme ultime du voyage, les Intermondes des Formes et des corps « archétypiques » (*ajsâm-e mithâlî*), leur résurrection s'arrêtera au niveau des paradis inférieurs (*behesht-e nâzil*), paradis des Intermondes, dit aussi paradis des « *hûr wa qosûr* », c'est-à-dire le paradis des houris et des châteaux. Ceux-ci symbolisent, comme nous venons de le voir, les fruits des œuvres louables, telles que la sincérité, l'humilité, la connaissance et d'autres qualités vertueuses. C'est pour cette raison que le prophète aurait dit : « la tombe

est un jardin d'entre les jardins du paradis ». L'enfer, par contre, symbolise l'éloignement et l'occultation des faveurs et des grâces divines. Les gens de l'enfer participent aussi aux différents degrés d'enfers des Intermondes. Les sources des tourments et des jouissances eschatologiques qu'illustrent respectivement paradis et enfer naissent des *malikât* actualisés de l'âme et apparaissent sous des formes et symboles conformes aux qualités des actes dont ils procèdent. Ceux-ci détermineront notre paradis et notre enfer, suivant que les *actes symbolisés* et reflétés sur le miroir clair de l'âme sont bons ou mauvais. Si les démérites sont si forts qu'ils sont devenus partie intégrante de notre nature essentielle, l'âme, tout en bénéficiant de la miséricorde et de la clémence divines, ne pourra jamais se libérer de l'enfer et sera condamnée à une damnation éternelle ; car à la résurrection, ces *malikât* opaques s'insèreront tel un voile entre la clarté réflexive des théophanies et la cécité foncière de l'âme égarée ; et cette incapacité foncière de l'âme réprouvée est illustrée par le fait qu'elle recourra à la médiation d'un tiers et dira au « Possesseur du feu » (*mâlik-e nâr*) : « Dis à ton Seigneur qu'il nous épargne les tourments de son feu ». Ce recours à la médiation d'un tiers montre bien l'incapacité de l'âme, inapte à voir son Seigneur en raison des voiles ténébreux qui en obscurcissent l'éclat. Cette catégorie de réprouvés ne parviendra jamais à dépasser les enfers et se libérer du feu, tandis que les moins réprouvés pourront, grâce à la compassion et à la miséricorde divines, se libérer un *jour* des affres et tourments de l'enfer [19].

Mais paradis et enfer, dit Gaysarî, existent aussi sur le plan du microcosme où ils seront déterminés par notre *attitude* à l'égard du monde : l'infidèle trouvera son paradis dans la convoitise et la poursuite des jouissances stériles et égoïstes, accumulant de son vivant les tisons qui, à la résurrection, nourriront le feu des enfers *post-mortem*, tandis que le croyant se détachera du monde et, se retranchant derrière l'enfer du monde, récoltera les moissons des bonnes œuvres. Le monde est pour les soufis un champ d'épreuves : heureux celui qui s'en sortira vainqueur et songera à son salut eschatologique. Les notions d'enfer et de paradis de ce monde sont donc solidaires, soit de l'attitude cupide de l'infidèle, soit de celle désintéressée du sage qui, y voyant une prison pour son âme, en détournera le regard et se repliera dans le mystère du cœur : pour celui-ci, ce monde-ci est l'enfer et l'autre monde est le paradis, pour celui-là ce monde-ci est le paradis et l'autre monde est l'enfer. La rétribution des mérites et des démérites, cette loi morale infaillible que connaissent toutes les religions, constitue en dernier ressort le paradis et l'enfer, lesquels ne sont rien d'autre que le salut et la damnation eschatologiques de l'âme après la mort.

Dârâ, citant le verset qorânique XI : 106, 107, 108, nous apprend que par « faire sortir de l'enfer » il faut entendre que Dieu peut transférer les damnés de l'enfer au paradis, et que, par « faire sortir du paradis », il faut entendre que Dieu peut, si tel est son désir, porter les habitants du

paradis dans le Paradis suprême. Quant à faire sortir de l'enfer, Rashîddoddîn Maybodî [20] dans son exégèse de ce verset qorânique affirme que les pécheurs resteront éternellement en enfer, à l'exception des croyants-pécheurs que Dieu pourra faire sortir de l'enfer et transporter au paradis, après qu'ils auront subi pendant quelque temps les tourments de l'enfer, car leur châtiment n'était pas éternel [21]. Cette exégèse est conforme à celle de Dârâ. Quant au sens de « Paradis suprême », nous avons heureusement l'exégèse de Lâhîjî. Celui-ci nous parle des huit portes du paradis et des sept portes de l'enfer. Il dit que les sept portes du paradis symbolisent les sept Attributs de l'Essence qui sont : Vie, Connaissance, Puissance, Volonté, Ouïe, Vue et Parole ; tandis que le degré de l'Ipséité du Mystère (*howîyyat-e dhâtîyy-e ghaybîyya*) en est la huitième porte. Ceci est le degré du Paradis Suprême (*firdaws-e a'lâ*), Paradis de l'Essence, et les habitants de ce Paradis suprême sont ceux qui se sont annihilés dans l'Essence divine comme les prophètes et les Amis de Dieu. Les sept portes de l'enfer, ajoute Lâhîjî, symbolisent les aspects antithétiques des sept Attributs de l'Essence, et rien ne s'oppose à l'essence divine si ce n'est le non-être et le pur néant ; c'est pourquoi on affirme que les degrés du paradis sont au nombre de huit et ceux de l'enfer ne sont que sept [22].

Nous voyons que le Paradis suprême auquel se réfère Dârâ est selon l'exégèse de Lâhîjî, le degré de l'Essence divine, rang suprême auquel parviennent les « annihilés en Dieu », c'est-à-dire les prophètes et les Amis du Dieu.

Dârâ homologue aussi le Paradis de l'Essence avec Vaikuntha qui est l'équivalent de *satya* et de *brahmaloka* dans les Purânas de tendance visnuîte. Selon les *Vaisnavopanisads*, Vaikuntha est le siège suprême de Visnu [23], de même que sa lumière et sa félicité infinies. C'est le monde qui est par-delà le domaine de l'illusion cosmique (*mâyâ*), par-delà les trois *guna*, qui ne connaît point les divisions du temps et qui s'appelle *âtman*, *paramâtman*, *turîyâtman*.

C'est aussi le rang transcendant de Nârâyana, monde où habitent les libérés-vivants [24], suprême délivrance et salut transcendant [25]. Vu ainsi, le Paradis suprême des délivrés n'est pas sans ressemblance avec le Paradis suprême islamique dont parlent Lâhîjî et Dârâ Shokûh.

V. Les Dissolutions indiennes

Les créations (*srsti*) et dissolutions (*pralaya*) des mondes dans les doctrines brahmaniques sont solidaires de la théorie des cycles cosmiques, analysée au chapitre X. Toutes les doctrines brahmaniques, à l'exception de la *Pûrvamîmâmsâ*, acceptent les créations et les dissolutions périodiques du monde et les expliquent, chacune, selon les principes qu'elle professe. Pour le *Vais'esika* qui admet l'atomisme, la dissolution équivaut à une isolation des atomes à partir de la désintégration des agrégats maté-

riels. Selon le *Padhârtha-dharmasamgraha*[26], la grande dissolution arrive après une période de cent ans de la vie de Brahma : à ce moment-là, il surgit dans la pensée du créateur un désir de faire résorber les êtres et de leur permettre de se libérer de la ronde des renaissances et du flux incessant de la transmigration. Rien qu'à cette pensée, il se produit un arrêt des virtualités karmiques qui conditionnent la chaîne ininterrompue des causes et des effets. A l'arrêt de cette puissance occulte, la production de nouveaux corps cesse ; il se manifeste ensuite une rupture dans les atomes constituant les êtres. Cette rupture aboutit à la désintégration des composés corporels ; puis les agrégats bi-atomiques se décomposent et il ne reste que les atomes simples. Cette décomposition provoque le repos des êtres et leur sommeil dans la nuit de Brahma ; elle est considérée comme une nuit, car elle marque l'arrêt de toutes les fonctions psycho-biologiques des êtres qui se plongent ainsi dans un état d'inactivité inconsciente. La résorption des éléments, selon le *Vais'esika Sûtra*[28], suit l'ordre inverse de leur création. Les atomes réduits à un état d'isolement parfait et les âmes ensommeillées, imbues de leurs virtualités karmiques, restent inactives pour une période de cent ans de la vie de Brahma.

Le *Sâmkhya* envisage la dissolution selon l'ordre inverse de ses productions et dans la perspective de la doctrine de causalité qu'il professe. Le *Sâmkhya* considère la causalité comme une existence de l'effet dans la cause (*satkâryavâda*). Vâcaspati Mis'ra dit à propos des productions hiérarchisées de la *prakrti* et de l'ordre inverse des résorptions successives de ces mêmes productions : « De même que les membres de la tortue sortent de son corps, s'en séparent et y rentrent de nouveau pour devenir invisibles ; de même qu'une cruche et un diadème sont les effets d'un morceau de glèbe et d'or qui en sont les causes ; de même aussi la terre et les autres éléments apparaissent à partir des éléments subtils et s'en séparent. Et les éléments subtils procèdent de leur cause (commune) qui est l'*ahamkâra*, celui-ci de *mahat*, et ce dernier du principe involué. La succession des effets s'opère suivant la chaîne ininterrompue (des causes et des effets) à partir de la cause initiale qui est le premier principe involué. Pendant la dissolution, la terre et les autres éléments rentrent dans les éléments subtils et s'y occultent ; ces derniers rentrent dans l'*ahamkâra* et y disparaissent ; celui-ci rentre dans la *buddhi* et y devient invisible et cette dernière rentre dans la *prakrti* et s'y occulte. La *prakrti* ne rentre dans aucun autre principe ; elle est la disparition et la résorption de tous les effets[28] ».

L'*Advaita* admet aussi la dissolution, et, selon S'ankara, la dissolution universelle à la fin d'un *kalpa* équivaut à une résorption totale des univers dans la *mâyâ* indistincte ; les âmes individuelles, détachées des conditions adventices, se plongent dans un sommeil d'inconscience. Pourtant, les résidus karmiques ne disparaissent pas pour autant : ils subsistent sous forme de puissances germinatives, de semences dormantes, susceptibles de se développer à l'issue d'une nouvelle création, suivant les virtualités qui

leur sont inhérentes. Mais, comme le monde est sans commencement [29], on ne peut imputer au Seigneur la cause des inégalités du monde, vu que ce sont les germes karmiques gisant sous forme latente dans l'état involué et *séminal* du sommeil cosmogonique, qui, à l'aube du Temps, vont déterminer le sort des âmes lors de leur chute dans la transmigration. Le rapport du résidu karmique au corps subtil qui le véhicule virtuellement et le développe en s'incarnant dans une nouvelle dépouille, est comme le rapport de la graine à la plante. De même que le cycle *graine-plante* n'a ni commencement, ni fin, puisque la graine engendre la plante qui à son tour produit la graine, laquelle produira une autre plante et ainsi de suite ; de même le cycle « karma-âme transmigrante » n'a ni commencement ni fin dans le temps, mais se perpétue en une suite causale ininterrompue dans la durée intemporelle. Le seul moyen de rompre ce circuit et de libérer l'âme est de recourir à la connaissance de l'*âtman = brahman* [30].

L'irresponsabilité du Seigneur par rapport à l'inégalité de la création s'illustre, selon S'ankara, par l'exemple de Parjanya, le dispensateur de pluie. De même que la pluie est cause de la croissance de toutes les plantes se développant chacune selon les potentialités incluses dans les semences qui les contiennent, de même le Seigneur n'est que la cause commune de la création des êtres, lesquels se diversifient suivant les virtualités de leurs semences karmiques issues des mérites et des démérites des œuvres accomplies dans un cycle révolu [31].

Les résidus karmiques réduits à l'état involué de sommeil cosmique sont symbolisés dans la mythologie par l'océan des causes et des vestiges des mondes dissous, où vient s'étendre à la fin des temps, Visnu, sur sa couche, le serpent (*S'esa*). Les résidus karmiques jouent par rapport à la diversité des âmes et des êtres le même rôle qu'en Islam les Essences-fixes par rapport à l'universalité des objets créés, mais l'Islam ignore la doctrine de *karma*, et c'est ce fait qui oppose les deux religions quant au devenir posthume de l'âme.

C'est surtout dans la littérature purânique que l'on trouve des données élaborées sur les différentes dissolutions. On y distingue, somme toute, quatre genres de dissolution qui sont : 1) la dissolution causale (*naimittika*), 2) la dissolution prakritique ou élémentaire (*prakrtika*) ; 3) la dissolution absolue (*atyantika*) et 4) la dissolution permanente (*nitya*).

Le *Vis.Pur* I, VII, 41-43, dit : « La première, c'est-à-dire *naimittika*, dite aussi dissolution de Brahma, a lieu lorsque s'endort le Souverain de l'univers ; la deuxième a lieu lorsque l'Oeuf de Brahma se résorbe dans le principe « *primitif* » ; la troisième est l'annihilation du yogî dans le Soi suprême par la connaissance, et la quatrième est la destruction jour et nuit de tous les êtres ».

1. La Dissolution causale (naimittika)

Cette dissolution survient, selon le *Vis.Pur.* I, III, 12-13, à la fin d'un *kalpa* qui comprend mille *mahâyuga*, divisé chacun en quatre *yuga*. Au moment de cette dissolution, la terre s'épuise et il se produit une terrible aridité qui dure cent ans. Puis les êtres s'affaiblissent et périssent dans les tourments et l'affliction. Alors le Seigneur Visnu, l'éternel, assumant la forme de Rudra (*rudrarûpâdhara*) s'efforce de détruire les êtres. Il entre dans les sept rayons du soleil et boit toutes les eaux du monde, de sorte que tous les êtres vivants sur la terre se dessèchent. Les mers, les rivières, les montagnes, les fleuves, les torrents et toutes les eaux des régions souterraines (*pâtâla*) deviennent arides. Les sept rayons solaires alimentés par l'eau enfantent sept autres soleils. Ces soleils embrasent les trois mondes qui se dessèchent aussitôt, dans toute l'étendue de leurs mers, rivières et montagnes. La terre consumée de flammes devient pareille à la carapace d'une tortue. Puis Hari, se transformant en Rudra qui est le feu du Temps (*kâlaagni-rudra*), et assumant le souffle destructeur du serpent S'esa, réduit en cendres les *pâtâla*. Un tourbillon de guirlandes de fleurs enflammées (*jvâla-mâla-âvarta*) détruit l'atmosphère et les mondes des dieux. Les trois mondes sont dès lors à la ressemblance d'une poêle chauffée jusqu'à l'incandescence au milieu des tourbillons de flammes qui font périr tous les êtres mobiles et immobiles. Les habitants de ces mondes vont au *Maharloka* et quand celui-ci s'échauffe aussi, ils s'en vont au *Janaloka*.

Alors Janarddana, après qu'il a brûlé l'univers entier, sous forme de Rudra, produit des nuages issus du souffle de sa bouche. Ces nuages ressemblant à une meute d'éléphants, lancent des éclairs et, mugissant avec des tonnerres ahurissants, s'élèvent dans les cieux. Ils sont variés et bigarrés : certains sont blancs comme des nénuphars, d'autres rouges, d'autres encore imitent la couleur de la fumée ; il y en a qui sont nacrés, d'autres noirs comme du collyre, verts comme des émeraudes et bariolés comme la queue étendue des paons. Ils sont vastes comme des villes, hauts comme des montagnes, dressés comme des colonnes ; ils sont gigantesques, illimités et remplissent l'espace, déversant des flots d'eau qui éteignent l'incendie des trois mondes, et l'univers entier s'immerge dans ces eaux diluviennes pour une période de cent ans.

Mais ajoute le *Vis.Pur.* VI, II, 1-11, après que les eaux ont inondé la région des sept *rsi*, les trois mondes deviennent un grand océan. Puis le vent de Visnu, issu du souffle de sa bouche, fait dissiper les nuages pendant une période de cent ans. Ensuite, le Seigneur dont l'Essence comprend tous les êtres et qui est sans commencement, étant origine de toute chose, se repose sur cet océan sous forme de Brahma et, se plongeant dans un sommeil mystique, divine illusion de sa propre puissance magique (*âtmâmâyâmayîm divyâm*), médite sur son propre *âtman*. Cette dissolution est dite causale, du fait que Hari (sous forme de Brahma) y est con-

sidéré comme cause première. Lorsque Soi de tous les êtres s'éveille, l'univers ressuscite, et quand il clôt ses paupières, tous les univers entrent dans un sommeil mystique. Mille périodes (*yuga*) de quatre âges constituent un jour de Brahma (*kalpa*), à l'issue duquel le monde devient un océan unique. La nuit de Brahma dure autant que son jour. Eveillé à la fin de cette nuit, Visnu assumant la forme de Brahma, recrée le monde. Cette dissolution est dite intermédiaire (*avântara-pralaya*) [33].

2. La Dissolution prakritique (prakrtika)

Celle-ci a lieu lorsque la vie de Brahma durant deux *parârdha* (dont chacun comprend 50 ans) s'épuise et que l'Oeuf de Brahma se résorbe dans le principe primordial (*prakrtam-layam-brahmândam*) [33]. Lorsque la vie entière de Brahma faite de jours et de nuits touche à sa fin, alors les principes fondamentaux, les sept *prakrti* constituant les sept enveloppes de l'Oeuf de Brahma se dissolvent. Dans le *Bhâg.Pur.* XII, IV, 1-43, cette dissolution commence au point où s'achève la dissolution causale : le monde a été inondé par les eaux diluviennes, ensuite les eaux se font absorber par la chaleur et disparaissent, puis le feu se transforme en air et se résorbe dans l'atmosphère, et l'air se résorbe dans l'éther et disparaît. Le *Vis.Pur.* VI, IV, 26-37, ajoute que le *bhûtadi* (*ahamkâra* influencée par *tamas*) dévore la qualité de l'éther de sorte que les éléments et les qualités respectives qui les distinguent, s'unissent à leur source. Puis le *mahat* dévore à son tour le *bhûtâdi*. La terre et *mahat* sont les deux limites extrêmes à l'intérieur du monde. Les sept *prakrti*, naissant successivement les uns des autres et du plus subtil au plus grossier, se résorbent selon l'ordre inverse de leur origination lors de la grande dissolution.

Dans la dissolution causale l'Oeuf de Brahman restait intact, et ses sept enveloppes résistaient aux conflagrations et inondations universelles, mais, à la grande dissolution, ce sont ces sept enveloppes qui vont se dissoudre progressivement, du plus grossier au plus subtil, et vont se réduire à l'état indifférencié, initial et primitif de la Matière première : le *bhûtadi* dévore l'*ahamkâra*, mais est, à son tour, dévoré par le *mahat* ; celui-ci, muni de ces principes, est dévoré par la *prakrti* originelle qui, dans sont état involué, est l'équilibre des trois *guna*, principe fondamental (*pradhâna*), cause suprême (*karana-para*), Nature première et Racine sans racine de toutes choses. Ainsi toutes les formes évoluées se relient dans la matière involuée et y demeurent pendant une période d'occultation égale à cent ans de la vie de Brahma. A la création, l'Oeuf de Brahman est reconstitué par ordre hiérarchique des productions du *Sâmkhya*.

3. La Dissolution absolue (atyantika)

Le *Bhâg.Pur.* XII, IV, 32, 34 dit à ce propos : « Lorsque par l'arme de la connaissance discriminative, les conditions limitantes du Soi assumant la forme du principe d'individuation fait d'illusion sont brisées, alors

l'expérience de Krsna est établie dans le cœur. Ceci est la dissolution absolue ». Cette annihilation est justement ce que ne cessent d'enseigner les méthodes de réintégration que préconisent les différentes disciplines spirituelles de l'Inde comme le *Yoga*. Parvenir à cette dissolution individuelle, c'est se libérer aussi de la transmigration. Cet idéal suprême de la délivrance s'associe aux notions fondamentales de la pensée indienne telles que *jñâna*, *karma*, *yoga*. Ceci exprime le statut paradoxal du libéré-vivant dans les doctrines brahmaniques, l'*arhat* du Bouddhisme et le *tîrthamkâra* du Jainisme. Cette délivrance ressemble à la résurrection islamique qui est aussi une annihilation ainsi que l'état privilégié de celui qui a vécu de son vivant la résurrection majeure.

4. La Dissolution permanente (nitya)

Celle-ci est la naissance et la mort de tous les êtres et de toutes les choses. Il y a, nous dit le *Bhâg. Pur.* XII, IV, 35-37, une naissance et mort ininterrompues pour tous les êtres à partir de Brahma jusqu'aux êtres les plus insignifiants et les plus grossiers. Les choses et les êtres sont constamment condamnés à la dissolution par le courant rapide du temps. C'est le temps relatif, issu lui-même du Temps intemporel des cycles périodiques du cosmos, qui fait toujours périr les êtres et les fait sans cesse réapparaître, sans jamais s'épuiser un instant.

VI. Le corps subtil transmigrant

Dârâ écrit au chapitre XVIII qu'après la mort, l'*âtmâ* qui est l'esprit (*rûh*) se sépare du corps et entre dans un nouveau corps qui est le corps de délivrance, dit aussi corps subtil (*sûksma s'arîra*). Ce corps a une forme conforme aux résultantes des actes. Le devenir posthume de l'âme transmigrante et la façon dont elle s'incarne fait poser immédiatement les connotations multiples de la doctrine de *karma*, mais comme nous parlerons de celle-ci dans un sous-paragraphe, nous nous occuperons ici uniquement de la structure de ce corps subtil et des virtualités psychiques qu'il est susceptible d'actualiser lors de ses renaissances.

La mort est conçue dans l'Inde comme le passage d'un état grossier à un état subtil, le prolongement extra-corporel de la personnalité humaine qui, franchissant le seuil de la vie, entre dans un autre mode de vie et continue sa transmigration, à moins que l'âme n'ait atteint de son vivant le statut ontologique du libéré-vivant. Le corps transmigrant est la contrepartie subtile, *posthume* du corps grossier (*sthûla s'arîra*), composé matériel que viendra dissoudre la mort, tandis que la dissolution du corps subtil ne peut s'effectuer que moyennant une ascèse appropriée et une réalisation spirituelle. Le corps subtil est imprégné de toutes nos virtualités psychiques et, de plus, est dépositaire de notre héritage psycho-mental. Il

est aussi une âme vivante, c'est pourquoi en tant que principe vital, il est muni de souffles vitaux, et en tant que principe actualisant[34] le corps futur qu'il investira de ses fonctions, il porte les fonctions sensorielles. Et S'ankara de dire à son sujet que le corps subtil est joint à un agrégat de dix-sept enveloppes, qui sont les dix organes sensoriels, les cinq *prâna,* le *manas* et la *buddhi*[35]. En tant que détenteur de notre héritage karmique, le corps transmigrant est le siège des imprégnations latentes (*vâsanâ*) issues des vies antérieures. S'ankara considère le *jîva* (l'âme vivante) transmigrant comme étant pourvu du souffle vital principal, d'organes des sens, de *manas,* d'inscience et de *karma* sous forme de mérites et démérites acquis dans la vie précédente, et de connaissances anciennes sous forme d'impressions résiduelles acquises au cours des vies antérieures. Ce *jîva* abandonne le corps et en revêt un autre[36]. Quand il entre dans un nouveau corps, il est enveloppé d'éléments subtils qui sont comme les semences germinatives d'une nouvelle dépouille.

Ce corps subtil, dit aussi *jîva* ou âme individuelle, vivante, est une synergie de fonctions psycho-physiologiques ainsi que le support psycho-moral d'un principe spirituel (*âtman*) auquel il est associé en raison de la transmigration, et qui ne l'abandonne qu'à l'heure de la délivrance finale, au moment où ce corps se dissout par le feu de la connaissance.

Dans le *Samkhya* le corps subtil *linga* est dit être permanent, créé à l'origine (*pûro-utpanna*)[37], non attaché d'une façon continuelle à quelque entité que ce soit ; il comprend la *buddhi* et les principes qui en dérivent jusqu'aux éléments subtils. Il transmigre sans aucune jouissance, c'est-à-dire qu'il est démuni d'un support matériel qui lui permette de jouir des expériences sensibles ; il est investi d'états, de dispositions innées (*bhâvairâdhivâsitam*)[38]. Il est un agrégat des fonctions psychiques, une coquille extérieure, limitant et enveloppant les innombrables esprits finis (*purusa*) qui sont captifs dans ses liens ; il est ancien, donc issu à l'aube de la création ; il est formé en vue de *purusa,* c'est-à-dire pour la délivrance de celui-ci. Ce corps, grâce à la puissance créatrice de la Nature (*prakrter-vibhutvayogât*) joue son rôle comme un acteur dramatique[39] : de même que celui-ci joue des rôles différents, de même le corps subtil assume des formes humaines, animales, végétales. Il se particularise dans les corps individualisés et en vertu de l'agrégation des éléments subtils qui sont indifférenciés dans le composé transmigrant, mais diversifiés lors d'une nouvelle incarnation, il assume une nature spécifique (*vis'esa*). De même qu'un portrait ne reste pas debout sans un support, ni une ombre sans un poteau qui la projette, de même le *linga* ne peut exister sans le support du corps grossier qui le matérialise[40]. Ce corps est investi de dispositions innées, de virtualités psychiques, qui déterminent la nature des incarnations et font en sorte qu'il se traîne comme une ombre errante du commencement de la création jusqu'à la dissolution (*âdisargâd-mahâpralayât*)[41]. Il est, dit Vâcaspati Mis'ra, conditionné par les trois *guna :* calme, violence, inconscience[42]. L'âme transmigre, dit le

même auteur, car elle est investie de virtualités psychiques sous forme de mérites et de démérites (*dharma-adharma*), de connaissance et d'inscience (*jñâna-ajñâna*), de souveraineté et de non-souveraineté. La *buddhi* est investie de ces dispositions innées et le corps subtil contient la *buddhi*. De même qu'un vêtement, au contact de fleurs parfumées de *campaka* s'imprègne de leur parfum ; de même le corps subtil, investi de ces virtualités, transmigre[43]. A la dissolution, ce corps se résorbera dans la Nature primordiale (*prakrti*).

Pour finir ces considérations, disons aussi deux mots sur la doctrine de *karma* qui est une des dimensions spécifiques de toutes les doctrines indiennes aussi bien orthodoxes qu'hétérodoxes.

La doctrine de karma

C'est dans les Upanisads que l'on trouve le germe de la doctrine de *karma*. La *Chand.Up.* V, 10, 1-2, nous parle de la voie des mânes (*pitryâna*) et de la voie des dieux (*devayâna*). La voie des dieux est la voie de ceux qui savent et de « ceux de la forêt qui connaissent que la mortification vaut la foi ». Ils entrent dans des zones de lumières de plus en plus intenses : flammes dans le jour, jour de la quinzaine claire ; ils montent dans le soleil, dans la lune, dans l'Eclair, et atteignent finalement le monde de Brahma. Ceux qui suivent cette voie « ne reviennent plus »[44].

Ceci est la voie des anachorètes qui vivent dans la forêt, ceux qui pratiquent la mortification. S'ankara pense que l'atteinte de *brahmaloka*, équivaut à une délivrance relative[45], parce que l'âme arrive au degré d'*Is'vara* qui est le *satyaloka ;* alors que la délivrance définitive est une identité avec l'absolu inconditionné. La voie des mânes est la voie de ceux qui « des maîtres de maison... pensent que l'aumône vaut tous les sacrifices et les œuvres ». Ceux-là entrent dans la fumée, la quinzaine sombre, puis montent dans l'espace et finalement dans la lune ; ensuite ils redescendent par le même chemin par lequel ils sont montés : « Devenus nuages, ils tombent en pluie. Alors apparaissent sur la terre le riz et l'orge... Au fur et à mesure que l'un ou l'autre mange et engendre, on revient à la vie[46] ». Ceci est selon S'ankara, la vie des personnes qui pratiquent l'aumône, la charité, les œuvres d'utilité publique, comme creuser un puits. Ils atteignent à la station de la lune et y restent tant qu'ils n'ont pas épuisé la réserve de leurs bonnes œuvres, mais une fois celles-ci épuisées à la manière d'une flamme s'éteignant lorsque s'épuise l'huile[47], ils retournent par l'espace, la pluie, croissent comme des plantes, puis sont mangés par les hommes, en qui ils se transforment en sperme, et finalement pénètrent une matrice par le flot séminal et renaissent dans le monde.

Or ce qui nous intéresse dans ces données, c'est d'abord la récompense des actes et la rétribution des mérites et démérites. Cette récompense est proportionnelle à la qualité des œuvres accomplies ; elle se traduit en outre par les jouissances que les âmes défuntes obtiennent lors de leur

ascension dans les mondes supérieurs. Les ascètes et les anachorètes en raison de leurs austérités parviennent au monde de Brahma, quitte à ne plus retourner en ce monde. D'autres, moins avancés dans la connaissance, et adonnés aux œuvres charitables, auront des récompenses plus modestes, et, ayant épuisé leurs réserves de bonnes œuvres, retourneront sur la terre. A côté de ces deux voies, il y a celle des « petits, condamnés à revenir indéfiniment, qui ne vont ni par l'un ni par l'autre des deux chemins » ; c'est la troisième catégorie soumise au seul décret : « Vis ! meurs ! »[48]. Ce sont les « pécheurs qui volent de l'or, qui déshonorent le lit de leur maître, frappent un brahmane ». Quelle que soit la nature des actions, ce qui retient l'attention ici, c'est l'action elle-même en tant que source génératrice de récompenses et châtiments : « Une conduite satisfaisante donne une naissance satisfaisante, une mauvaise conduite donne une naissance souillée, comme le chien, le porc[49] ».

La *Brhad. Up.* IV, 4, 5, dit que le faiseur d'une bonne œuvre devient bon, que le pécheur devient pécheur, que par une œuvre vertueuse on devient vertueux, par une œuvre vicieuse, vicieux. On devient ce que l'on fait et le Soi est fait de désir (*kâmamaya*). L'homme exprime sa volonté conformément à son désir et produit les œuvres conformément à sa volonté[50]. A la base des actions il y a le désir (*kâma*) qui motive la volonté qui produit l'action, et celle-ci se conforme à la volonté qui à son tour se conforme au désir. Dans la *Brhad. Up.*, c'est le *désir* qui est source génératrice de *karma*, et c'est lui qui motive la volonté qui produira l'action.

La doctrine de *karma* dans ces Upanisads consiste en la rétribution des mérites et des démérites issus de l'existence même. La source génératrice de *karma* est, selon la *Brhad. Up.*, le *kâma*, et l'homme récolte les moissons de ses œuvres pies dans les mondes eschatologiques : il suivra la voie des mânes ou la voie des dieux, il ne reviendra plus ou il renaîtra *ksatriya*, *vais'ya*, ou pourra même descendre au niveau inférieur des bêtes sauvages, des insectes, des plantes, selon les qualités et les vertus des œuvres accomplies lors de l'existence terrestre : tout dépend donc de la nature des actions. Ceci est déjà le germe de la doctrine de *karma :* on y voit ébauchée la loi morale qui caractérise le *karma* et en fait une loi infaillible, inébranlable. Mais à ce stade-là on ne retrouve pas encore les connotations complexes de cette doctrine avec ses *vâsanâ* ses *samskâra* et toutes les multiples conséquences qui en résultent : c'est surtout dans le Bouddhisme que la doctrine de *karma* arrive à ses conséquences extrêmes et revêt un caractère unique dont s'imprégneront les écoles brahmaniques.

Le Bouddhisme professe l'*anattâ*, la non-substantialité des phénomènes. L'âme y est constituée par des *séries* composées de pensées, de sensations de volitions et d'éléments matériels. Le flux indéfini de ces séries qui se suivent selon la loi de la causalité dépendante (*pratîtya samutpâda*) n'a pas de commencement et n'aura pas de fin non plus. Le mouvement des courants d'existences a débuté depuis un temps sans commencement par la

totalité indéfinie des antécédents et des actes moraux. Ces courants d'existences doivent épuiser la maturation des fruits de certains actes sous certaines conditions, et l'expérience de ces antécédents constitue en propre l'existence. Lorsqu'un courant d'existence arrive à son terme, il reste encore une *réserve* d'actes anciens et nouveaux qui n'ont pas été consommés, c'est pourquoi ces séries passent à une autre existence, où les semences karmiques mûrissent et acquièrent leur rétribution. L'être incarné est en somme la résultante des antécédents des actes : les expériences agréables et douloureuses auxquelles il sera soumis, ne seront que la rétribution et la maturation des fruits des actes. Il n'y a pas d'agent (*kartr*) dit La Vallée Poussin[51], il n'y a que l'acte et son fruit : les organes, les pensées et les *dharma* sont tous les fruits des actes de même que les sensations plaisantes et déplaisantes.

Le Bouddhisme attribue une importance primordiale à l'acte mental (*cetanâ*). Etant donné qu'aucun acte n'est produit sans être motivé par un effort mental, aucun acte ne peut porter fruit et parvenir à maturation, à moins qu'il n'ait été intentionnel, volontaire ; la volition mentale laisse des impressions et des traces (*vâsanâ*) dans la série causale du flux de la pensée (*vijñâna santâna*), et ces impressions trouveront tôt ou tard leur maturation et leur rétribution (*vipâka*).

Dans l'école des *Sarvâstivâdin*, le mot *karma* devient synonyme de *cetanâ* et *samskâra* (ce dernier défini comme *force* par Stcherbatsky). Celui-ci dit que la volition (*cetanâ*) est un effort mental qui précède l'action : c'est un élément de force qui entre dans un courant d'existence, mais comme il n'y a pas d'âme dans le Bouddisme, cette volition se traduit comme une énergie groupant les éléments, ou les arrangeant et les coordonnant suivant certaines lois. Elle arrange les *éléments (dharma)* en flux de moments instantanés qui constituent les séries d'existence. La *cetanâ* est aussi volonté cosmique motivée par les puissances inconscientes des antécédents moraux qui se réunissent selon la loi de la causalité dépendante et groupent les *dharma* constitutifs d'un courant d'existence[52].

Samskâra signifie aussi, selon Stcherbatsky, la même chose, puisque, dit-il, « ce qui produit la manifestation des *dharma* combinés (*samskrta*), n'est autre qu'une entité coordonnante »[53]. Celle-ci serait un groupe de forces agissant de façon concertée dans la composition de certains éléments ; mais tandis que *cetanâ* agit comme une synergie de forces composantes et coordonnantes, les *samskâra* représentent chacune de ces forces, prise individuellement. Mais quelles sont ces forces (*samskâra*) ? Elles représentent, dit Stcherbatsky, les forces pré-natales[54], donc inconscientes, issues des séries causales antérieures et agissant comme autant de courants convergents qui se groupent en un point quelconque, constituant un nouveau courant d'existence. Celui-ci n'est autre que l'agrégat des cinq *skanda :* forme (*rûpa*), sensation (*vedanâ*), pensée (*samjñâ*), impression (*vâsanâ*) et conscience (*vijñâna*), qui constitue l'ensemble de notre person-

nalité psycho-physique. C'est ainsi que dans le Bouddhisme *karma, cetanâ,* et *samskâra* sont les connotations nuancées d'une même notion.

Les écoles idéalistes du Mahâyâna, comme les *Vijñânavâdin* et *Yogâcâra* professent la doctrine de l'*âlaya vijñâna* (la pensée-receptacle), ou selon Filliozat le « *psychisme de fond*[55] ». Cette *pensée-réceptacle* est le réservoir de toutes les semences karmiques issues des antécédents moraux, et se présentant comme un océan sans limite qu'agitent les vents de l'esprit (*manas*). C'est cette agitation qui perturbe les semences neutres de l'*âlaya* et fait en sorte que celles-ci se polarisent en connaissable et support de connaissable, satisfaisant toutefois à ce principe que rien n'existe en dehors de la pensée qui est la seule réalité. C'est l'actualisation de ces séries de semences, illustrée par l'agitation de l'océan, qui donne naissance à l'esprit, aux objets connaissables et au sujet connaissant. Cette pensée-réceptacle est en elle-même pure, neutre ; ce qui perturbe et l'engage dans le processus indéfini de la transmigration, c'est le passé immémorial des phénomènes psychiques qui se transmettent en séries de courants d'existence comme la relation qui lie la graine à l'arbre. Ce processus ne semble pas avoir débuté quelque part et le monde est constitué par l'ensemble infini des actes.

Le Jainisme accepte aussi la doctrine de *karma* et envisage les impressions karmiques comme une matière subtile qui pénètre (*âsrava*) l'âme et se colle à elle, créant des réactions presque chimiques qui se traduisent comme les huit enveloppes[56]. La maturation des fruits de *karma* équivaut à une sortie (*nirjarâ*). Mais dans la condition d'un homme normal les *entrées* et les *sorties* s'effectuent simultanément. La relation de la matière karmique à l'âme est une sorte d'adhérence pareille à la poussière qui se colle à un corps enduit de graisse. Le but suprême d'un *tîrthamkâra,* ne se réalise qu'à la destruction totale de la matière karmique.

L'idée de *vâsanâ* et de *samskâra* est reprise par l'orthodoxie brahmanique. (Voir le rôle immense des *vâsanâ* et des *samskâra* dans l'*Advaita*). Le *Yoga* aussi, soucieux de supprimer les opérations psycho-mentales et désireux de réduire la pensée à une *tabula rasa,* étudie d'une façon soigneuse la doctrine de *karma* avec le mécanisme polyvalent des *vasanâ* et des *samskâra.* Analysant les plans mentaux, (*citta-bhûmi*), le *Yoga* détecte les cinq sources génératrices de ceux-ci qui sont selon Patañjali l'inscience (*avidyâ*), l'ego (*asmita*), la passion (*râga*), l'aversion (*dvesa*) et l'attachement, le penchant (*abhinives'a*)[57].

Elles sont douloureuses (*kles'a*) et motivent des changements indéfinis créant un courant ininterrompu de causes et d'effets. Les *vâsanâ* (imprégnations latentes) constituent en propre, le sub-conscient, la mémoire immémoriale : en s'actualisant elles perturbent les plans mentaux et entretiennent le flux des opérations psycho-mentales (*vrtti*), lesquelles génèrent les actes (*karma*) qui à leur tour produisent d'autres impressions mentales (*vâsanâ*)[58]. Ce circuit indéfini se perpétue selon une stricte causalité dans les existences successives et ne se rompt qu'à la consommation

totale des *vâsanâ*. En s'attaquant à la racine même de ces *vâsanâ*, le *Yoga* libère l'homme de la transmigration.

C'est le Bouddhisme qui élabora cette doctrine et la poussa jusqu'à ses conséquences extrêmes ; elle fut reprise plus tard sous cette forme élaborée par l'orthodoxie brahmanique et intégrée selon les exigences des écoles philosophiques (*dars'ana*) pour devenir enfin une des dimensions spécifiques de toutes les pensées indiennes.

VII. Résurrections islamiques, dissolutions indiennes et devenir posthume de l'âme selon les perspectives islamique et indienne

1. L'idée de créations et de dissolutions périodiques du monde est en rapport en Inde avec les récurrences ininterrompues des éternels recommencements. L'Islam n'admet pas dans son ensemble les créations et dissolutions périodiques du monde, à l'exception de l'Ismaélisme dont la gnose des résurrections est traitée au chapitre X, § IV. Création et résurrection dans la gnose spéculative de l'Islam sont deux mouvements inverses que décrivent respectivement l'arc de descente et l'arc d'ascension ; ils sont complémentaires et l'un ne peut exister sans l'autre, vu que l'arrêt de l'effusion divine n'est pas admis en Islam. Les versets qorâniques qui en annoncent les signes en termes qui suggèrent une sorte d'*apokatastasis*, de dissolution universelle, doivent être interprétés comme l'écroulement des déterminations existentielles devant la vision de l'âme qui franchit le seuil du monde des phénomènes et entre dans les zones subtiles où l'univers, c'est-à-dire le plan d'être correspondant à ce niveau, est transfiguré en raison même du statut ontologique du monde extra-phénoménal en lequel entre l'âme. Envisagée ainsi, la résurrection majeure en Islam ne marque pas comme dans les doctrines indiennes la fin du monde, elle ne nécessite pas la destruction matérielle des univers, mais suggère la transfiguration de ceux-ci à la vision de l'âme dans son devenir *post-mortem*. L'univers en Islam est toujours en résurrection et en création, et le cycle de l'être symbolisant les deux arcs de descente et d'ascension ne cesse par un instant de fonctionner. Mais en dépit de cette différence fondamentale, l'idée de base et identique dans les deux cas : résurrection et dissolution marquent un mouvement de retour à l'origine ; elles impliquent le complémentarisme de causalité et de finalité, en sorte que la fin dernière de toute chose coïncide avec sa cause première. En Islam, tout être s'unira au nom dont il est l'épiphanie, ou, selon les philosophes, tout être rejoindra sa cause initiale qui est aussi sa cause finale. La conjonction des points initial et final, équivaut à une *résurrection :* parvenir à sa résurrection, c'est aussi atteindre à sa perfection au niveau dont on a procédé. Dans l'Inde, le mouvement de retour des choses à leur origine et la résorption des principes les uns dans les autres selon l'ordre inverse de leur création, dénotent aussi un retour aux sources et à la perfection. La dissolution causale

réduit le monde à un océan indifférencié de causes, c'est-à-dire qu'à l'issue de cette fin dernière, l'univers obtient sa simplicité première et son état chaotique, antérieur à toute création : ici aussi la fin dernière rejoint la cause première. Dans les dissolutions élémentaires, le plus grossier des sept *prakrti* se résorbe dans le plus subtil, c'est-à-dire que le principe inférieur rejoint sa cause première et finale. Vues sous l'angle de la finalité, résurrections et dissolutions connotent une seule même réalité.

2. L'homologie du microcosme avec le macrocosme, admise en Islam et dans l'Inde, entraîne dans les deux cas un rapport homologable, d'une part en Islam, entre la résurrection majeure et la résurrection personnelle (intermédiaire) et d'autre part dans l'Inde, entre la dissolution universelle et la dissolution individuelle. La résurrection majeure joue par rapport à l'humanité entière le même rôle que la résurrection intermédiaire par rapport au sage qui, de son vivant, s'est annihilé en Dieu. Lorsque le *jîvan-mukta*, parvient à la dissolution absolue (*atyantika*), celle-ci nécessite une délivrance de la transmigration ; pour le gnostique islamique la résurrection personnelle sera aussi une délivrance, non pas de la transmigration, puisque l'Islam n'admet pas le *karma*, mais une libération du devenir *post-mortem* et eschatologique de l'âme. L'idée impliquée dans les deux cas est parfaitement homologable : le gnostique islamique et le *jîvan-mukta* indien ont le même statut. Ils sont tous deux des délivrés-vivants : celui-ci ne renaîtra plus dans le flux incessant des renaissances, celui-là n'aura pas de résurrection posthume ; le premier est mort dans le monde et s'est identifié avec le degré de l'unité absolue, le second est parvenu à l'union, au *samâdhi* le plus parfait et a consommé les dernières réserves de son *karma*.

3. Le problème du devenir posthume de l'âme est posé de manière différente dans les deux religions. La grande différence tient à ce que l'Inde admet la transmigration et toutes les conséquences qu'elle comporte, et que l'Islam les ignore. Le corps « archétypique » (*jism-e mithâlî*) en Islam est l'actualisation sous forme symbolisée de tous les comportements moraux et des résultantes des actes — ceux-ci virtualisés dans l'âme et nourris de la conduite de l'homme lors de son existence terrestre, se manifestent à la résurrection. Les formes symbolisées sont conformes aux actes qu'elles symbolisent, c'est-à-dire qu'il y a une *proportion*, un rapport entre l'action et sa réaction concordante. L'âme, en symbolisant et en actualisant ces virtualités sous forme conforme aux actes, crée son propre paradis et son propre enfer. Le corps subtil transmigrant indien, pareil à son homologue islamique, est imprégné d'imprégnations latentes ; mais tandis que le corps subtil en Islam ne porte que les formes actualisées des actes accomplis lors de l'existence terrestre, le *sûksma s'arîra* indien est tributaire non seulement du *karma* accumulé dans la vie précédente, mais de toutes les *vâsanâ* qui lui viennent des vies antérieures, depuis la transmigration de l'âme dans l'océan de *samsâra*. Et alors qu'en Islam les

résultantes des actes déterminent dans le devenir posthume de l'âme son enfer et son paradis, dans l'Inde, ces *actes* détermineront la qualité de la naissance future ; et les virtualités karmiques que véhicule le corps subtil transmigrant seront les semences germinatives d'une nouvelle existence, c'est-à-dire d'une *re-naissance.*

Le devenir posthume en Islam est le prolongement vertical de l'individualité humaine dans les mondes extra-phénoménaux, échelonnés sur l'arc d'ascension ; le devenir *post-mortem* de l'âme dans l'Inde peut être non seulement *vertical* dans le sens d'une ascension et d'un accès aux mondes supérieurs, mais aussi vertical dans le sens d'une chute, et *horizontal* dans le sens d'une transmigration indéfinie, et intercyclique dans le sens du transfert de la personnalité psycho-spirituelle d'un cycle à l'autre.

Il est certes vrai que l'Islam parle de la prédestination et d'un Pacte éternel conclu à la pré-éternité (Qorân : VII, 172) : « *Ne suis-je pas votre Seigneur* ». C'est ce Pacte qui conditionne la nature primordiale (*fitrat*) de l'homme qui fut destiné à parvenir au rang d'Homme Parfait. Ce Pacte est la science infuse dans la nature originelle de l'homme, science qu'il oublie lors de sa chute dans la multiplicité. C'est ce Pacte que viennent rappeler aux hommes les envoyés-prophètes, dont les apparitions successives constituent le cycle de la prophétie ; c'est encore pour guérir cet oubli que Dieu préconise le *dhikr* (voir Chap. II, § III). Cette prédestination n'est que la nature primordiale de l'homme apte à connaître l'universalité des noms, car l'homme a accepté le *Dépôt de confiance.* Mais la prédestination dans l'Inde est réglée strictement dans la perspective de la transmigration : le destin de l'âme transmigrante, de l'âme qui a commencé sa transmigration à l'aube d'une nouvelle création est la part qui lui échoit comme *karma* accumulé dans un cycle antérieur. Considéré dans la perspective du non-commencement des mondes (théorie d'origine bouddhiste), le destin des âmes est constitué par l'ensemble infini des antécédents moraux. De même que le cycle *graine-plante* n'a pas de commencement, de même le cycle indéfini de *karma-âme transmigrante* n'a pas d'origine et se perpétue en un flux ininterrompu dans le temps intemporel des créations et dissolutions périodiques du monde pour se libérer à l'heure du salut définitif. Dieu est indifférent au monde, c'est le passé du monde qui prépare son *avenir.* Ceci nous amène à expliciter une autre différence.

4. L'indifférence ou l'irresponsabilité du Créateur par rapport au monde est fort bien illustrée par l'exemple de Parjanya, cité par S'ankara. De même que la pluie est la cause de la croissance des plantes, lesquelles se développent chacune selon ses propres potentialités, de même le Seigneur n'est que la cause commune de la création des êtres, ceux-ci se diversifiant selon les virtualités de leurs semences karmiques. Cette irresponsabilité est liée à la thèse du non-commencement des mondes. Si, nous dit S'ankara, le monde pouvait naître sans cause (les causes = l'ensemble des antécédants moraux) les conséquences en seraient que les âmes libérées

transmigreraient de nouveau et, comme il n'eût point existé de *causes* déterminant la répartition inégale des joies et des souffrances, on en serait réduit à admettre que la rétribution des mérites et des démérites serait accordée sans qu'on tînt compte des actions méritoires et déméritoires des actes passés [59]. Ceci donc anéantirait la doctrine de *karma*.

En Islam, ce n'est pas la totalité des actes moraux qui constituent la nature des choses, mais c'est l'Amour de Dieu pour se connaître qui fait en sorte que Dieu voulant se faire connaître, révèle l'universalité de ses Noms occultés dans l'indistinction de l'Essence divine. Dieu se révèle en se polarisant en une structure bi-dimensionnelle : les Noms aspirent à se faire connaître, à se révéler, il leur faut donc un *miroir*, un Archétype qui les épiphanise, le miroir étant la dimension d'ombre du non-être. Celui-ci aussi aspire à apparaître à l'être comme le Nom aspire à s'épiphaniser : le Connaisseur aspire à être connu, le Voyant à être vu ; l'aspiration mutuelle du Nom et de l'Archétype se traduit comme union nuptiale des *Noms* et des Archétypes dans le degré de l'unité plurale. L'essence divine, dit Qaysarî, l'exigeait en vertu de son Essence, et en raison des degrés de la divinité et de la suzeraineté des attributs, opposés comme grâce et rigueur, clémence et colère [60]. Ces entités contraires sont aussi les attributs de Beauté et de Majesté, puisqu'en fait, tout ce qui est grâce traduit la Beauté, tout ce qui est rigueur inaccessible traduit la Majesté. La variété, l'inégalité des êtres et des plans d'univers, sont créés par Dieu, pour Dieu, et grâce à la théophanie de sa Beauté. Le monde n'est pas ce que les actes moraux veulent bien qu'il soit, mais ce que Dieu a voulu qu'il soit. Cette différence comme d'ailleurs les autres auxquelles nous avons fait allusion, proviennent toutes directement ou indirectement de cette dimension typiquement indienne qui est la doctrine de *karma* et de la transmigration. Dârâ, en identifiant ces notions, n'a malheureusement pas tenu compte de ce facteur essentiel ; sans quoi peut-être, ses opinions en eussent été sensiblement modifiées.

NOTES

1. *Entretien*, Téhéran le 10 septembre 1967.

2. *Asfâr*, vol. IV, p. 163, Téhéran, 1282 h, éd. lithographiée.

3. Cité par Ashtyânî : *Sha. D.Q.* p. 580.

4. *Sha. G.R.* p. 496.

5. *Sha. D.Q.* p. 513.

6. *Sha. D.Q.* p. 517.

7. *Ibid.*

8. *Sha. D.Q.* p. 564.

9. *Sha. D.Q.* p. 571.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Sha. D.Q.* pp. 578-79.

13. *Sha. G.R.* pp. 134-35.

14. Terme utilisé par H. Corbin, voir *T.C.C.R.* p. 258.

15. *Sha. G.R.* p. 519.

16. *Sha. G.R.* p. 521.

17. *Ibid.* p. 523.

18. *Sha. D.Q.* p. 516.

19. Asthyânî : *Entretien*, Téhéran, le 10 novembre 1966.

20. Célèbre commentateur du Qorân en persan (ob. 520/1126).

21. *Kashf al-Asrâr*, vol. IV, p. 448, Téhéran, p. 1338.

22. *Sha. G.R.* pp. 472-73.

23. *Tripâd-vibhûti-Mahâ-Nârâyanopanisad* I, 2, 11.

24. *Ibid.* I, VI, 22.

25. *Ibid.* I, VII, 3, 4.

26. *The Padârthadharmasamgraha of* Praçaspâda *with the Nyâyakandalî of Srîdhara*, trad. par M. Ganganatha Jha, Allahabad 1916, V, pp. 112-4.

27. *V.S.*, V, 2, 12 et VII, 2, 10.

28. *Tattvakaumadî* XV.

29. *B.S. bhâsya* II, 1, 36.

30. *B.S. bhâsya* II, 1, 35 et IV, 2, 8.

31. *B.S. bhâsya* II, 1, 34.

32. Voir aussi *Bhâg.Pur.* XII, IV, 1-43.

33. *Vis.Pur.* I, VII, 42.

34. O. Lacombe : *L'Ab. S.V.* p. 110.

35. *B.S. bhâsya* II, 3, 47.

36. *B.S. bhâsya* III, 1, 1.

37. *S.K.* XXXIX.

38. *S.K.* XL.

39. *S.K.* XLIII.

40. *S.K.* XLI.

41. *S.K.* XL.

42. *Tattvakaumadî* XL.

43. *Ibid.*

44. *Chând. Up.* IV, 15, 5.

45. *Chând. Up. bhâsya* V, 10, 2.

46. *Chând. Up.* V.10, 3-6.

47. *Chând. Up. bhâsya* V, 10, 5.

48. *Chând. Up.* V, 10, 8.

49. *Chând. Up.* V, 10, 7.

50. *Brhad. Up.* IV, 4, 5.

51. *Karma*, E.R.E, vol. VII, p. 674.

52. Th. Stcherbatsky : *The Central Conception of Buddhism*, Calcutta 1961, nouv. éd., pp. 16-17.

53. *Ibid.* p. 17.

54. *Ibid.* p. 28.

55. J. Filliozat : *l'Inde classique* pp. 579-80.

56. *Uttarâdhyayana* XXXI, 1-3. Voir H. Jacobi : *Jaina-Sûtras*, Part II, S.B.E. XXII Delhi, 1964.

57. *Y.S.* II, 3.

58. *Vyâsabhâsya* IV, 9.

59. *B.S. bhâsya* II, 1.36.

60. *Sha. D.Q.* p. 108.

VIII

LA DÉLIVRANCE (MUKTI)

(Dârâ Shokûh, chapitre XX)

Dârâ décrit ici la délivrance (*mukti*) ; celle-ci consiste selon lui en l'annihilation des déterminations dans l'Essence divine. Il distingue trois catégories de salut : 1) la délivrance « en vie » (*jîvan mukti*) ; 2) la délivrance universelle (*sarva mukti*) ; 3) et finalement la délivrance de tout temps ou délivrance ultérieure (qui suit) (*sarvadâ mukti*).

1) La première catégorie est représentée par le délivré-vivant qui a atteint le salut et réalisé l'unité de toute chose. Dans sa vision unitaire du monde, le délivré-vivant identifiera l'Oeuf de Brahma avec le corps de la divinité, l'Elément suprême (*'onsor-e a a'zam*), c'est-à-dire le *mahâkâs'a* avec le corps subtil (*sûksma s'arîra*) de la divinité et l'Essence (*dhât*) de Dieu avec l'Esprit de ce corps. De même, dit Dârâ, qu'un homme identifié avec le microcosme (*'âlam-e saghîr*) n'est qu'un unique individu, en dépit des différences de ses membres multiples et variés, en sorte que cette multiplicité ne nécessite point une pluralité en son essence, de même l'Essence unique de Dieu ne peut être considérée comme variée et diversifiée en raison de la pluralité des déterminations.

Dârâ, pour prouver que les Indiens aussi admettent la correspondance microcosme-macrocosme, nous rapporte l'antique conception de *Purusa*, le Géant victime, immolé par les dieux à l'aube de la création, et identifie ensuite en une cascade d'homologies, trop longues et fastidieuses, ses membres dispersés avec l'universalité des mondes des éléments, des divinités, des *pâtâla* etc. Nous en parlerons lorsque nous essaierons d'éclaircir le sens des nombreux termes sanskrits utilisés. Il finit en ajoutant que la forme de tout individu humain est la maison (*khâne*), le temple de Mahâpurusa. L'Homme Parfait est le refuge silencieux (*khalvatkhâne*), la résidence propre de Mahâpurusa. Dieu aurait dit à David : « Fais moi bâtir un temple ». David répondit : « Tu es pur et affranchi de la nécessité d'avoir une demeure ». Le Seigneur lui dit : « Tu es mon temple. » Dârâ ajoute ensuite que ce qui existe en mode actué (*tafsîlî*) dans l'univers, a son homologue virtuel (*ijmâlî*) en l'homme qui est la « copie » (*noskha*) du macrocosme. C'est au sujet des *jîvan mukta* que Dieu aurait dit dans le Qorân (III : 169) : « *Joyeux de la faveur qu'Allah leur a accordée* ».

2. La seconde catégorie de délivrance s'appelle *sarva mukti*, qui peut signifier « délivrance totale universelle », ou « délivrance de tout ». Dârâ l'interprète dans ce dernier sens. Celle-ci consiste en l'annihilation dans l'Essence divine et comprend tous les êtres qui se seront délivrés après la résurrection majeure et la destruction de l'Oeuf de Brahma. Puis il cite à cet effet les versets qorâniques (IX : 72) : *(Mais) la Satisfaction d'Allâh est plus grande. C'est là le succès Immense* et *(X : 62) : « Non ! en vérité, nulle peur ne pèsera sur les proches d'Allâh et ils ne seront pas attristés »*.

3. La troisième catégorie est dite *sarvadâ mukti*, la délivrance éternelle, de tout temps. Selon Mahfuz-ul-Haq (éd. Calcutta), les deux mots persans qui figurent ensemble : *rastegârî* (délivrance) et *pas* (ensuite, après) ont l'un par rapport à l'autre la relation de déterminant et de déterminé. Cette fonction marquant la détermination nominale s'exprime dans la grammaire persane par l'*ezâfa*, qui est la particule enclitique *e* ou *ye* après voyelle (comme c'est le cas ici). Dans ce cas-là la construction de *rastegârî-ye pas* signifierait la « délivrance ultérieure » ou « celle qui suit », encore que, si on l'emploie dans ce sens, il soit plus juste d'écrire « *rastegârî-ye pasîn* ». Mais Jalâlî Na'înî (éd. Téhéran) met une virgule après le mot *rastegârî* et coupe le rapport déterminant déterminé : le mot *pas*, venant après cette virgule, a, dans ce contexte, le sens d'une conjonction, la traduction de Na'înî se présente ainsi : « *Sarvadâ mukti* signifie délivrance, donc... » Il nous semble que le contexte de la phrase suggère un état qui résulte de la délivrance et en est comme la conséquence ultérieure, c'est pourquoi il nous paraît que l'interprétation de Haq est plus juste quant au sens qui se dégage du contexte, tandis que celle de Na'înî est plus conforme à la syntaxe de la langue persane.

Cette délivrance a trait à l'état de gnostique de Dieu qui, en quelque état ou degré de l'être qu'il puisse bien être, n'en reste pas moins un gnostique. Il pourra être dans l'apparent, dans l'occulte, dans le présent, le passé, l'avenir, mais restera toujours gnostique. Dârâ dit : partout où le Qorân fait allusion au paradis comme dans ce verset : « *Et où ils seront, immortels en éternité* » (Qorân IX : 22), il faut entendre le paradis de la gnose, tandis que du terme « *abadan* » (en éternité), il faut déduire l'éternité de cette *mukti*. La raison en est, dit Dârâ, qu'en quelque degré ou état que le délivré puisse bien être, l'aptitude à participer à la gnose divine, ainsi que les effusions pré-éternelles divines (*'inâyât-e azalî*) sont son œuvre.

I. L'annihilation (fana') et la délivrance (moksa)

1. L'annihilation

Nous avons vu au chapitre VIII, § I, que la délivrance en Islam est une *résurrection intermédiaire*, une mort volontaire, c'est-à-dire que le mystique meurt dans la vie et participe d'ores et déjà à sa résurrection majeure (c'est pourquoi les soufis disent : « mourez avant que vous ne mouriez »). Si on envisage les degrés de la gnose en fonction de diverses théophanies de Dieu, on arrive selon Lâhîjî à trois degrés de contemplation de l'unité divine[1]. Le premier degré consiste en la théophanie des Activités, des Energies divines (*tajallî-ye af'âlî*), de sorte que le mystique, en qui sont manifestées ces théophanies, verra toutes les activités inhérentes aux êtres s'annihiler en les Energies divines, ne verra aucune œuvre et aucun agent qui n'aient été Dieu lui-même, et ne reconnaîtra plus aucune cause motrice, si ce n'est Dieu lui-même. Cet état mystique (*maqân*) se dit *mahw*, c'est-à-dire effacement et absorption de l'être. Le second degré se réalise lorsque Dieu s'épiphanise par la théophanie des Attributs, de sorte que le mystique voit tous les attributs inhérents aux êtres et aux choses s'annihiler dans les Attributs de Dieu et contemple dans les attributs des êtres contingents les Attributs immuables de la divinité. Parvenu à ce degré-là, il verra son être, ainsi que l'universalité des objets, sous forme d'apparences épiphaniques des Attributs divins. Cet état est appelé *tams*, c'est-à-dire un degré plus avancé d'absorption et d'annihilation. Au troisième degré, Dieu apparaîtra par la théophanie de l'Essence, de sorte que le mystique verra tous les êtres s'annihiler en l'Ipséité de l'Unitude ; toutes les essences (*dhawât*) des choses et les déterminations inhérentes à la dimension d'ombre et de non-être de l'univers créé s'écrouleront en s'annihilant dans l'Unité Essentielle (*tawhîd-e dhâtî*) de Dieu. Le mystique ne verra plus l'être si ce n'est l'Etre de Dieu, et dans l'œil de sa contemplation mystique lui apparaîtra dans sa pleine lumière le sens du verset : « *Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur* » (Qorân LV : 27). Cet état suprême est dit *fanâ'*, l'annihilation. Le mystique parvenu à cet état-là voit tous les atomes, les attributs, les énergies inhérentes aux choses, se désintégrer et se décomposer dans les rayons fulgurants de l'Essence, des Attributs et des Activités divins.

Lâhîjî[2] explique aussi les différences des termes *farq* = Séparation, *jam'* = Union et *jam'al-jam'* = Union de l'Union. Le premier, c'est-à-dire la Séparation, est le voile qui s'insère entre Dieu et la créature, de sorte que l'on voit Dieu séparé du monde. L'*Union (jam')* correspond aux trois degrés de la gnose, auxquels nous venons de faire allusion et dont l'apothéose n'est atteinte que par l'annihilation où Dieu se théophanise grâce aux lumières de l'Essence et de Majesté. Cet état est une *annihilation*, car il est cause du dépouillement total de l'être du *Sâlik* qui

peut ainsi contempler Dieu directement et sans le voile de l'autre - que - Dieu. L'Union de l'Union consiste à voir tous les êtres et les mondes comme dépendants uniquement de Dieu (*qâ'im be haq*) : c'est-à-dire qu'en ce degré le mystique voit Dieu se manifester dans la totalité des choses et des êtres. Ceci est le degré de la subsistance en Dieu (*baqâ'bil-llâh*). On l'appelle aussi la « Séparation qui suit l'Union » (*farq-e bad' al-jam'*), « l'Eveil qui procède de l'Extinction, de l'effacement » (*sahw-e ba'd al-mahw*) ; car le mystique, après être parvenu à la Pure Union qui est extinction, annihilation de son être, descend au degré de la Séparation (*farq*), de l'Eveil et de Lucidité (*sahw*). Ceci est le plus haut degré de la connaissance : quiconque a atteint ce sommet de la gnose verra l'Un dans le multiple, le multiple dans l'Un : il est lui-même l'unité reflétée sur le miroir de la multiplicité, et la multiplicité reflétée sur le miroir de l'unité. Il est aussi celui qui voit le *tashbîh* (théologie symbolique) dans le *tanzîh* (théologie négative) et celui-ci dans celui-là (voir Chap. III, § I, et Chap. VI, § III et VII).

En parlant de la vision au Chapitre V, § II, nous avons dit que les visions correspondent aussi aux différentes théophanies de Dieu. La théophanie des attributs se manifeste par des photismes colorés, celle des activités se présente sous forme d'attributs actifs, alors que la théophanie de l'Essence se dévoile comme une lumière noire, puisqu'en ce degré-là, il n'y a ni voyant ni vu. L'homologie entre les visions et les états mystiques de connaissance est ici transparente : il y a correspondance entre les réalités qui s'épiphanisent dans le cœur du mystique, et les visions et les formes qui les symbolisent. Quant aux méthodes et disciplines spirituelles, grâce auxquelles le mystique parvient à ce degré de gnose et à la délivrance qui en résulte, nous avons dit au Chapitre II, § II, en parlant de l'invocation (*dhikr*), que celle-ci est un remède administré par le temple de la guérison qorânique (« *Invoquez-moi ! et Je me souviendrai de vous* » — Qorân II : 152) au mal de l'homme qui a oublié le Pacte conclu à la pré-éternité : « *Ne suis-je pas votre Seigneur* » (Qorân VII : 172). C'est cet oubli qui constitue en propre le *farq* qui est la séparation de la créature de Dieu, et c'est le *dhikr*, en tant que mention et souvenir de Dieu, qui vient rétablir l'ordre et instituer l'*Union (jam')* tel un remède au mal primordial qu'est le *farq*. Mais le suprême degré de gnose est de parvenir au *jam'*, s'y annihiler et redescendre après dans le *farq* et de voir ainsi l'Un dans le multiple et le multiple dans l'Un : c'est-à-dire après s'être annihilé dans le Soi (*Hû*) du Nom « *Allâh* » et sa théologie négative, (*tanzîh*), persister et subsister en son Essence, grâce à la théologie symbolique (*tashbîh*) et le Nom de la divinité (*olûhîyat*) qui est sa Miséricorde et sa Beauté. La connaissance suprême est donc une *coincidentia oppositorum* que symbolise l'état ambivalent du gnostique en Dieu (*'ârif bil-llâh*).

2. *La délivrance (mukti)*

L'idée de *mukti*, de *moksa*, est un des piliers de l'antique spiritualité indienne au même titre que *jñâna*, *karma* et *yoga* ; mots clés qui résument synthétiquement le fondement même de la pensée de l'Inde. La *mukti* est liée à la connaissance, elle en est comme le résultat immédiatement acquis. C'est pourquoi en parlant de la délivrance, on est porté par là-même vers les doctrines et les voies de connaissance qui y aboutissent et en déterminent l'ampleur. Il y aura, comme nous verrons par la suite, des délivrances « en vie » (*jîvan mukti*), des délivrances par degrés (*krama mukti*) ainsi que des délivrances provisoires des âmes qui, parvenues à un certain état de spiritualité, participent aux jouissances eschatologiques proportionnellement à leur *karma*, mais retombent dans le *samsâra*, une fois qu'elles ont épuisé à fond les provisions des œuvres pies et des mérites. La *mukti* trouve son modèle dans les types hiératiques des *jîvan-mukta*, des délivrés-vivants qui ont troué un gué (*tîrtha*) dans l'océan de *samsâra* et ont atteint la rive sûre du fleuve des renaissances. L'idéal de l'*arhat* bouddhique, de même que celui des *jina* et des *tirthamkâra* (celui qui a assuré la traversée de l'océan) dans le Jainisme se calque sur le même modèle. Les Upanisad parlent déjà des deux voies de la connaissance (*jñâna-mârga*) et de l'action (*karma-mârga*). On y trouve aussi une forme d'adoration et d'amour (*upâsana*) qui obtiendra sa forme définitive, grâce à l'influence de l'ardente piété de la religion du Bhâgavata, dans la *bhakti*, voie de l'amour. Le bouddhisme cherche son salut dans le *nirvâna* qui est le non-processus et l'arrêt de la continuité des courants d'existence qui se suivent en séries indéfinies selon la loi de la causalité dépendante. L'extinction de cette continuité est symbolisée par la flamme d'une bougie qui s'éteint pour avoir épuisé le combustible entretenant les moments instantanés de flammes qui donnaient l'illusoire apparence d'une permanence substantielle. La délivrance est donc en rapport avec la vision instanténéiste des phénomènes dont la non-substantialité (*anattâ*) constitue l'un des traits saillants du Bouddhisme qui s'attaque ainsi au cœur même de l'infaillible ontologie indienne. Les six systèmes brahmaniques prétendent tous arriver à la délivrance et professent, chacun selon leur propre discipline, les méthodes qui nous y mènent. Le *Nyâya* considère que la douleur, la naissance, l'activité, les défauts et les connaissances vaines sont les raisons de l'égarement de l'âme dans la transmigration, mais en les supprimant selon l'ordre inverse, suivant naturellement la méthode de *Nyâya*, on arrive à la délivrance [3]. Pour le *Vais'esika*, le bien suprême a pour objet la connaissance des six catégories de substance, de qualité, d'action, de communauté, de singularité et d'inhérence. Cette connaissance discriminative s'effectue au moyen des ressemblances et des différences inhérentes à ces six catégories [4]. Le *Sâmkhya* prêchant les états évolués d'un principe involué (*prakrti*) en lui-même et l'existence d'un Esprit neutre à toutes les productions de la Nature, trouve la gnose suprême en la distinction fonda-

mentale entre l'évolué (*vyakta*), l'involué (*avyakta*) et l'Esprit (*jña purusa*)[5]. Toute la nature concourt à réaliser ce but : de même que l'activité inconsciente du lait a pour fin la nutrition du veau, de même l'activité de la nature (*pradhânasya pravrtti*) a pour but suprême la délivrance du pur Esprit[6].

Le *Yoga* étant moins une école philosophique qu'une méthode et une discipline spirituelles de délivrance, et se penchant davantage vers le contenu subconscient des imprégnations latentes (*vâsnâ*) que vers l'épistémologie de la connaissance, s'attaque directement aux sources secrètes du mal et se constitue en une science psychologique du *salut*. Il adhère à l'ontologie du *Samkhya*, mais ajoute un principe supérieur (*Is'vara*) aux vingt-cinq *tattva* de cette école. Soucieux uniquement de délivrance, et porté vers les moyens plus pratiques que théoriques des voies qui mènent au salut, il intègre sous la forme du Yoga classique de Patañjali, l'antique héritage d'un pragmatisme *a priori* qu'ont nourri les expériences mystiques des sages et des voyants qui avaient découvert et dévoilé les mystères de l'absolu avant de les expliquer et de les fixer en des systèmes de pensée théorique. Donc l'action précéda la connaissance spéculative et celle-ci vint s'y conformer, afin d'en déterminer le contenu selon les catégories d'entendement et d'expliquer ce qui avait été tout d'abord une découverte personnelle et vécue de l'expérience métaphysique.

S. Dasgupta parlant des sages indiens écrit : « La philosophie leur vient beaucoup plus tard que l'exercice effectif de la libération du Soi réel des liens de son association avec nos soi-disants états physiques, idées, sensations, émotions, images et concepts.[7] »

Le Yoga nourri de cet ancien héritage s'occupe uniquement de l'homme ; il préconise les huit « *membres* » qui, par ordre croissant d'anticipation à la nature secrète des choses, débouchent finalement dans l'absolu : ils sont les refrénements (*yama*), les disciplines (*niyama*), les postures du corps (*âsana*), la régularisation du souffle (*prânâyâma*), la méditation (*dhyâna*) et l'union (*samâdhi*)[8]. Cette dernière en sa forme ultime constitue le couronnement de la connaissance, dont résulte le statut paradoxal d'un *jîvan-mukta*. Le Yoga différencie les différents *samâdhi* en une gradation extrêmement subtile et nuancée[9], gradation ne pouvant procéder que d'expériences hautement spirituelles des consciences qui les avaient pénétrées et se les étaient assimilées au cours de leurs contemplations mystiques. Le Yoga de Patañjali distingue deux catégories d'union : celle dite avec support et semence (*samprajñâta*) et l'union indifférenciée, sans support (*asamprajñâta*). Cette dernière est celle dans la constitution de laquelle n'entre aucune relation d'ordre extérieur ou même mental et dont la fin aboutit à la consommation inconditionnelle de toutes les imprégnations mentales et résiduelles. Arrivée à ce stade-là, l'âme réalise une autonomie plénière et un isolement parfait (*kaîvalya*) (*Y.S.I., 21*). Vyâsa dit que *samâdhi* consiste en la suppression de toutes opérations psycho-mentales (*sarvavrttinirodha tvasamprajñâtah samâdhi*)[10].

Considérons à présent les différentes voies de la connaissance qui mènent à la délivrance finale. Les anciennes Upanisads distinguent, avons-nous dit, les deux voies de la connaissance et des œuvres de même que les délivrances respectives qui en résultent. La *Chand.Up.* V, 10, 1-2 se réfère à la voie des mânes que suivent ceux qui pratiquent les œuvres charitables, et la voie des dieux que prennent *post-mortem* ceux qui exercent ascèse et austérités. La *Brhad.Up.* I, V, 16, discutant de ces voies, fait remarquer que le monde des mânes (*pitrloka*) s'obtient par les œuvres (*karma*), mais qu'on n'accède au monde des dieux (*devaloka*) que par la connaissance. Les Upanisads parlent aussi des *upasâna*, qui sont les dévotions et les méditations mystiques. Mais à une époque contemporaine au Bouddhisme et au Jainisme apparut une religion d'amour, la religion de Bhâgavata qui était axée sur le culte d'un Dieu personnel (*ekântika dharma*) et qui se réclamait d'un fondateur historique Vasudeva-Krsna. Cette religion apportait trois dogmes essentiels qui allaient influencer le Brahmanisme et se fondre en lui. Ceux-ci consistaient en la *bhakti*, la voie de l'amour, de la piété ardente, les *vyûha*, les hypostases de Bhagavat et les *avâtara*, les descentes du principe divin. A cela il faut ajouter aussi l'influence des hymnes lyriques des *Alvar*, les douze saints qui dans des chants pleins de ferveur mystique, louaient et célébraient en langue tamoul, les gloires de Visnu-Nârâyana-Vasudeva. Ces chants sont des expressions éloquentes de la *bhakti*. La religion de *Bhâgavata* dite aussi *Pañcarâtra*, allait trouver dans la *Bhagavad Gîtâ*, selon le dire d'Olivier Lacombe, son « expression la moins particulière et la moins sectaire » [11]. La Gîtâ greffait sur l'enseignement des Upanisads les deux dogmes relatifs à la religion personnelle (*ekantika dharma*) et à la *bhakti* qui, comme nous venons de le voir, existait sous forme virtuelle d'*upâsana* dans les Upanisads. Par l'avènement du philosophe vedântin Râmânuja, le fondateur de l'*Advaita du divers en tant que tel (vis'istâdvaita)*, la *bhakti*, issue de l'influence des *Alvâr*, allait finalement s'intégrer dans un système philosophique axé sur les commentaires sanskrits du *Brahmasûtra* mais qui étaient étrangers à la tradition sankarienne [12]. Ainsi se constituaient dans la philosophie du Vedânta trois voies de salut qu'assimilait aussi la *Bhagavad-Gîtâ*.

L'attitude des deux grands philosophes vedantins S'ankara et Râmânuja allait être différente à l'égard de ces voies de salut, S'ankara dans son commentaire de la *Chand.Up.* V. 10, 1-2 affirme que la voie des dieux est une délivrance par degrés (*krama mukti*) ; elle débouche sur le monde du *Brahma*, et non sur l'absolu. Il ne s'agit pas encore d'une immortalité absolue qui ne peut être que le fruit d'une délivrance *désincarnée (videha-mukti)*, obtenue du vivant même du yogî, mais d'une immortalité relative. La personne méditant sur *Is'vara*, ou l'aspect qualifié du Brahman (*saguna*), monte par le vaisseau subtil qui aboutit à la tête, mais n'atteint qu'à une immortalité relative, vu que les mondes auxquels il parvient sont au-dedans de l'Oeuf cosmique [13]. Ces personnes ne reviennent

plus (*na âvartanta*), dit l'Upanisad [14], et ne redescendent plus dans le tourbillon humain (*mânavam âvartam*), c'est-à-dire, selon S'ankara, ne tombent plus dans le cycle de Manu puisque le *tourbillon* fait allusion ici au flux incessant des renaissances [15]. Le corps grossier de ceux qui sont parvenus à la délivrance relative est certes dissous, mais les corps subtils détenant les imprégnations latentes subsistent. Ils atteindront la délivrance à la fin du cycle cosmique, mais d'ici-là, ils sont dans le relatif et non dans l'absolu.

Quant aux deux voies des œuvres et de la connaissance, S'ankara les trouve irréductibles et diamétralement opposées l'une à l'autre. Il dit dans l'introduction de son commentaire sur la *Kena.Up.* que la « véritable nature du Soi... n'est ni créée, ni transformée, ni atteinte, ni purifiée, qu'elle ne participe ni à la nature de l'argent, ni à celle du bénéficiaire de la jouissance par quoi elle serait dépendante des œuvres ». Plus loin il ajoute : « L'état éternel ne peut-être réalisée par d'autres moyens que celui de l'extinction de l'inscience... L'objet de connaissance (identifiant) le Brahman avec le Soi intérieur, et étant le témoin de la disparition de toutes les distinctions, ne peut co-exister avec l'action dont la connaissance est fondée sur les distinctions de l'agent et du fruit qui en résulte (*kâra-phala-bheda*) ». Cette opposition radicale des deux voies n'est point partagée par Râmânuja qui les trouve distinctes mais complémentaires : « On ne peut dire de ces deux voies qu'elles sont opposées pas plus qu'elles ne sont mélangées » [16]. Pour la *Bhagavad Gîtâ*, ces deux voies sont complémentaires. Les deux voies de la connaissance et des œuvres sont respectivement la non-activité (*nivrtti*) et l'activité (*pravrtti*). La *Gîtâ*, professant la voie désintéressée de l'action, concilie ces deux moyens de connaissance en une unité harmonieuse. Il faut donc accomplir les devoirs (ce qui doit être fait — *kârya*), mais en ne s'attachant pas aux fruits des œuvres et en les accomplissant d'une manière désintéressée, on est tout à la fois dans les œuvres (*pravrtti*) et détaché d'elles (*nivrtti*). L'action est inévitable : si je n'agissais pas, dit Krsna, le monde tomberait en ruines [17] ; encore que je n'aie rien à accomplir en ce monde, je reste dans l'action [18], mais je n'ai pourtant aucun attachement aux fruits des œuvres (*na ma karmaphala sprhâ*) [19].

Ce ne sont que les enfants qui distinguent et opposent connaissance (*samkhya*) et action (*karma*) : quiconque exerce l'une obtient les fruits des deux [20]. La connaissance est le résultat même de la voie désintéressée, c'est pourquoi l'action en tant que telle n'est ni bonne, ni mauvaise. C'est la qualité de l'*intention* morale la motivant qui va déterminer la nature bonne ou mauvaise de l'action. Celui qui est détaché des œuvres n'en est pas non plus souillé, de même que la feuille de lotus n'est pas mouillée par l'eau (*padmapatram ivâmbhasâ*) [21].

Tout le chant XII de la *Gîtâ* est consacrée à la *bhakti*. La *Gîtâ* considère celle-ci comme préférable aux deux autres voies, car la voie de ceux qui méditent sur l'involué (*avyakta*) est difficile [22] ; tandis que, dit Krsna :

« Ceux qui reposent en moi toutes leurs actions, dévoués à moi (*matparâh*), et méditant sur moi ; ceux dont la pensée est pénétrée de moi, je deviens, sans tarder, leur sauveur de l'océan du flux des renaissances et de la mort » [23].

Mais comment expliquer l'état paradoxal de ceux qui ont traversé sans noyade l'océan de *samsâra*, de ceux qui sont dans la limite indéfinissable entre l'éternité et le temps, la vie véritable et la mort, l'être et le non-être. La *Varâhopanisad* IV, 21-8, en parle comme de celui qui, tout en étant occupé des choses de ce monde, a un esprit éteint et concentré sur le Brahman ; celui dont la lumière de l'esprit ne se lève ni ne se couche dans la joie et la douleur ; celui dont la conscience est dépourvue d'impressions résiduelles, qui, tout en agissant, a une conscience claire et transparente comme l'éther du cœur ; celui qui n'est pas troublé et qui ne trouble pas non plus le monde, affranchi de la peur, de l'impatience et de la joie ; celui dont l'esprit, tout en étant captif dans le réseau indéfini des phénomènes, n'en reste pas moins libre et indifférent ; celui dont la conscience repose dans la pure pensée. Il est, dit la même Upanisad IV, 18, « comme un pot vide (suspendu) dans le ciel, vide à l'intérieur, vide à l'extérieur, ou comme un pot plein dans l'océan, plein au dedans et plein au dehors ».

L'ambivalence de l'existence d'un *jîvan-mukta* qui est mort et vivant en même temps, dont la conscience est dissoute dans l'indifférenciation d'un principe absolu, alors que, de par son corps, il participe encore à la vie, suscite un paradoxe qui, dans le *Vedânta* s'explique en relation avec l'ambivalence des deux fonctions de *mâyâ*. Cette explication est donnée par Mahendranath Sircar, à laquelle se réfère Olivier Lacombe [24]. *Mâyâ* a deux puissances, le pouvoir d'obscurcissement qui se traduit en un réseau de phénomènes s'insérant comme autant de voiles entre l'être créé et l'absolu ; et le pouvoir de projection, principe qui existencie. La connaissance du délivré-vivant, détruisant le premier pouvoir de *mâyâ*, écarte les voiles obscurcissants et participe à la vision directe, de même qu'en Islam, c'est par la théophanie de l'Essence que le mystique réussit à s'annihiler dans l'Essence divine. Le second pouvoir de *mâyâ* soutient l'être par l'influx des noms et des formes, car la puissance de projection de *mâyâ* ne s'écroule pas en raison de l'annihilation de l'être en l'absolu, et la vie du corps, entretenue par les actes antérieurs, continue de se perpétuer avant de s'éteindre définitivement, de la même manière que la roue du potier continue de tourner encore quelque temps, après que celui-ci a achevé son travail. En Islam aussi, l'être, après avoir été annihilé par la théophanie de l'Essence, persiste en Dieu et reste dans la vie grâce aux théophanies des noms de Beauté qui le soutiennent et le nourrissent de leur influx miséricordieux. Ce rapprochement nous a paru intéressant, puisque les deux religions envisagent l'état paradoxal, ambivalent des *morts-vivants* que sont ces « surhommes » délivrés presque de la même manière.

3. Dârâ et les délivrances

La première catégorie de délivrance « en vie » (*jîvan mukti*) que cite Dârâ Shokûh correspond en réalité à l'idée de la délivrance indienne telle que l'envisagent tous les systèmes, et qui est le but suprême de toutes les voies de la connaissance : de la pure gnose, des œuvres ou de l'amour. Dès lors elle comprend aussi l'idée que dénote la troisième catégorie, la *sarvadâ mukti*, qui est, selon Dârâ, la délivrance éternelle du gnostique, survenue comme résultat immédiat de la connaissance. Elle suggère aussi l'idée islamique de la subsistance en Dieu, la séparation qui suit l'union, l'éveil qui procède de l'annihilation, partant l'état de gnose parfaite où se trouve celui qui voit l'Un dans le multiple et le multiple dans l'Un. Elle fait aussi penser à l'ambivalence du *jîvan-mukta* qui continue de participer à l'influx des noms et des formes que lui gratifie le pouvoir de projection de *mâyâ* ; et connote encore l'idée de la haute récompense eschatologique, le Paradis de l'Essence, où les êtres sont immortels en éternité (Qorân). A vrai dire nous ne voyons aucune différence réelle entre la première et la troisième catégorie, d'autant plus que notre auteur précise que la *jîvan mukti* est une délivrance atteinte, au cours de la vie par la connaissance et la gnose, donc semblable au type de la résurrection intermédiaire en Islam qui est l'état de ceux qui de leur vivant ont participé à la résurrection majeure, et ressemblant finalement à la dissolution individuelle absolue (*atyantika*), à laquelle se réfèrent les Purânas. Ces deux catégories postulent l'acquisition d'une gnose suprême, dont l'une (la première) peut être interprétée, si nous tenons absolument à accentuer la nuance, comme acte même de délivrance, tandis que la troisième semble en être la conséquence inévitable. Envisagées ainsi, elles connoteraient les deux dimensions actuelle et ultérieure d'un état qui, par le fait même d'être transcendant, n'est pas à même de changer ni de s'altérer et reste strictement identique à lui-même quels que soient l'état et le lieu où il se trouve.

Qaunt à la deuxième délivrance (*mukti*) ou la *mukti* universelle, elle peut être soit dans la perspective indienne et de S'ankara en particulier une allusion à ceux qui, ayant atteint le *Brahmaloka* par la voie d'une délivrance par degrés (*krama-mukti*), jouissent d'une immortalité relative, quitte à gagner la plénitude totale du salut à l'issue du cycle cosmique en cours, soit aussi la résurrection majeure en Islam qui ne nécessite pas, quoi qu'en pense Dârâ, une délivrance, étant donné que l'Islam prévoit aussi la damnation éternelle des âmes réprouvées, L'idée que se fait Dârâ des résurrections islamiques ainsi que des cycles cosmiques auxquels il les associe a été discutée au chapitre VIII, où nous avons dit qu'il était inexact d'envisager les résurrections islamiques en rapport avec les créations et les dissolutions périodiques du monde.

II. Le Mahâpurusa

Dârâ fait allusion au mythe du démembrement du Géant cosmique, l'antique conception de Purusa telle qu'on la retrouve dans le *Rg Veda* X, 90, 1, dans l'hymne du *purusa sûkta*. Il est dit dans cet hymne que le Purusa est tout cet univers (*purusa evedam sarvam*), ce qui a été, ce qui sera ; il a mille têtes, mille yeux, mille pieds, il est comme la terre entière. Le quart de ce Purusa forme tous les êtres, les trois quarts sont ce qui est immortel dans les cieux. Il s'étend dans toutes les directions. Quant les dieux sacrifièrent ce Purusa, le printemps en était le beurre clarifié, l'été en était le combustible, l'automne en était l'oblation. De sa bouche sont sortis les Brahmanes ; ses bras furent les guerriers ; ses cuisses les *Vais'ya* et ses pieds les *S'udra*. La lune naquit de son esprit ; de son œil naquit le soleil ; de sa bouche sortirent Indra et Agni ; de son souffle naquit Vâyu. Purusa était la victime du sacrifice (*purusam pas'um*).

Le sacrifice implique un démembrement de l'être primordial dont les différents membres s'éparpillent et deviennent les portions diverses de l'univers. La matière à partir de laquelle se forme le monde est le corps même de cette victime immolée par les dieux. Ce thème est repris par les Upanisads. La *Brhad. Up.* I, 1, 1, se réfère au démembrement du cheval de sacrifice (*as'vamedha*), celui-ci symbolise aussi l'être cosmique, Prajâpati. La *S'vetâs'. Up.* III, 14, reprend cette même conception : « L'Esprit a mille têtes, mille yeux, mille pieds », et (III, 21) : « Je le connais bien, lui qui ne veillit pas, l'antique Soi cosmique des choses qui pénètre partout par son immanence ».

Le système rigide des cérémonies rituelles des Brâhmanas s'appuie sur le sacrifice primordial de la victime cosmique effectué à l'aube des temps. Dans les Brâhmanas, c'est Prajâpati qui remplace le Purusa. Tout acte rituel devient la répétition du sacrifice premier et a pour fonction de rassembler les membres épars de la victime immolée. L'acte du sacrifice devient l'homologue humain de l'acte archétypal effectué *in illo tempore* : de même que Prajâpati s'était offert aux dieux en sacrifice, de même aussi l'officiant s'offrira aux dieux, répétant l'acte archétypal de Prajâpati (*S'at.Brâh.* XI, 2, 8, 4) ; et de même que Prajâpati se rachète par le sacrifice, de même aussi son homologue, l'officiant, se rachètera par le sacrifice (*S'at.Brâh.* XI, 2, 8, 5). Le sacrifice cyclique, périodique devient une reconstitution perpétuelle du corps démembré du Géant cosmique, une réintégration des forces éparpillées lui permettant de renouveler et de reprendre sans cesse l'œuvre procréatrice du cosmos. C'est pourquoi tout sacrifice périodique répète symboliquement et sur le plan microcosmique l'énergie créatrice de l'Archétype cosmogonique. Prajâpati s'identifie aussi avec l'officiant, et cette identité assume la forme d'une union mystique, de sorte que Prajâpati finit par désigner aussi le sens de l'Esprit suprême dont il est souvent question dans les Upanisads. Celui qui sacrifie soi-même, (*âtmayajî*) dit le Brâhmana, sait que mon corps est purifié par le

corps du sacrifice et refait par le corps du sacrifice (*S'at.Brâh* XI, 2, 6, 13). La construction de l'autel du feu (*agni kayana*) reproduit symboliquement la réunion des membres épars de Prajâpati. L'autel devient une *imago mundi*, homologué avec les différents membres de Prajâpati : « Cet autel est le monde, les océans sont les pierres qui le circonscrivent » (*S'at.Brâh.* X, 5, 4, 1). « Il est le corps, les pierres qui le circonscrivent en sont les os. » (*S'at.Brâh.* X, 5, 4, 11).

En identifiant l'officiant avec Prajâpati, les Brâhmanas opèrent déjà une substitution des réalités psycho-mentales de l'homme aux objets concrets et extérieurs du rituel de sacrifice, mais cette intériorisation du sacrifice n'est pas explicite dans les Brâhmanas. Dans la *Kausîtasi.Up.* (600 à 400 avant Jésus-Christ) l'idée du *sacrifice mental* et de l'intériorisation du sacrifice est transparente. L'Upanisad II, 5, dit : « Voici l'astreinte (physico-mentale comme *dhâranâ*) instituée par Pratardana. On l'appelle l'*Agnihotra* intérieur. Aussi longtemps qu'un homme parle, il ne peut pas respirer, alors il offre le souffle dans la parole. Aussi longtemps qu'un homme respire, il ne peut pas pour autant parler, alors il offre la parole dans le souffle. Les deux oblations éternelles, immortelles, il les offre continuellement qu'il veille ou qu'il dorme ».

L'Agnihotra intérieur est appelé sacrifice mental et intériorisation rituelle. Elle implique, dit Mircea Eliade, « outre l'oraison mentale, une profonde assimilation des fonctions physiologiques à la vie cosmique. Cette homologation des organes et des fonctions physiologiques aux régions et aux rythmes cosmiques est une donnée pan-indienne : on en trouve déjà les traces dans les Vedas, mais ce n'est, à vrai dire, que dans le tantrisme (et cela est dû, pour une bonne part, à l'apport expérimental des techniques yoguiques) qu'elle acquerra la cohérence d'un " système "[25] ».

Dârâ Shokûh entend par *Mahâ purusa* une appellation du *Jîvan-mukta*, les entretiens de Lahore[26] l'attestent : le *Mahâ purusa* est le saint parvenu à la sagesse. L'idée d'identifier le Purusa avec le Soi était déjà explicite dans les Brâhmanas. La *Chân.Up.* VIII, 12, 2-3, parle de la personne suprême (*uttara-purusa*), « c'est-à-dire la personne suprême qui est devenue le Soi de toute chose ». S'ankara dans son commentaire l'interprète comme l'illumination du sage. Cette idée d'une personne suprême prévaut aussi dans la *Gîtâ* XV, 17-19, où il est dit que la personne suprême est le Soi transcendant qui soutient les trois mondes. La *S'vetâs' Up.* III, 8, en parle comme d'un Esprit Suprême, dressé seul dans le ciel, le monde est rempli de cet Esprit. La *Tripâdvibhûtim ahânârâyanopanisad*, II, 5, 10-11, appelle le *jîvan-mukta* un Mahâpurusa.

Ces quelques considérations nous permettent de saisir d'une façon schématique les traits de la conception de Purusa. Voyons à présent sommairement les notions et les termes sanskrits que Dârâ utilise pour identifier les membres de ce Géant avec les différentes portions et réalités de l'univers.

La plante du pied de Mahâpurusa, est mise en correspondance avec la septième région souterraine (pâtâla). Dârâ identifie aussi les différentes parties localisées entre la plante des pieds et les organes génitaux y compris, avec les six autres régions souterraines. Le *Parjanya* est, nous dit Dârâ, le signe de masculinité et de virilité de Mahâpurusa. Parjanya symbolise dans les Vedas les nuages pluvieux ; il est ce qui fertilise la végétation et inonde la terre de ses semences fécondes et procure la nourriture (*R.V.* V, 83, 4, 5) (*R.V.* VI, 52, 6). Il est aussi appelé, en raison de sa fonction germinative, l'époux de la terre. *L'Atharva Veda* XII, 1, 12, affirme qu'il est le père, et la terre la mère.

La chaleur abdominale de Mahâpurusa est identifiée avec le feu sous-marin *vâdabânala*, (*vâdabâgnî*). Dârâ utilise aussi quelques mots « indiens » que nous n'avons pas pu identifier (*anklâ*, *jamnân*, *biklâ*, *jamunân*, et *sakhmanâ*). Jamunân peut être la rivière Yamunâ, mais il en parle déjà plus haut sous forme de Jamnâ et dit que Gangâ (le gange) et les rivières Sarasvatî et Yamunâ sont les veines principales de Mahâpurusa.

Dârâ fait ensuite allusion à la divinité Gandharva dont il situe la demeure au-dessus de la sphère terrestre, *Bhûrloka*.

Les *Gandharva* sont des êtres mâles cités dans le Veda[27] au singulier et au pluriel où ils apparaissent comme les protecteurs du *Soma* et des races des dieux (*R.V.* IX, 83, 4). Dans les épopées, on en parle comme des chanteurs et des musiciens célestes. Ils ont des robes parfumées, et l'*Atharva Veda* XII, 1, 23, considère que l'odeur de la terre vient des Gandharva.

Les deux mains de Mahâpurusa sont homologuées aux huit régents de l'espace (*Loka-pâla*), lesquels sont : 1) Indra à l'est, 2) Agni au sud-est, 3) Yama au sud, 4) Sûrya au sud-ouest, 5) Varuna à l'ouest, 6) Vâyu au nord-ouest, 7) Kubera au nord et 8) Soma ou Candra au nord-est. Le nombre de ces régents varie : dans les Upanisads ils sont généralement quatre ou cinq, dans les épopées et les Purânas, ils sont huit, dans les Tantras, dix. Quant à Indra, auquel se réfère Dârâ, il est un des dieux les plus populaires du *Rg. Veda* (plus d'un quart des hymnes du *Rg. Veda* mentionnent son nom). Il est le type du guerrier, le dieu fort et pourfendeur des démons ; celui qui a abattu le dragon Vrtâ qui avait accaparé les eaux de la terre, on l'appelle Vrtahan (*R.V.* II, 15, 1). La foudre (*vajra*) est son arme, façonnée par Tvastr, l'artisan des dieux. Ses épithètes comme *s'acapati*, *s'akra*, *s'acivant* dénotent toute la puissance physique de ce monarque universel. Dârâ affirme que Yama est l'arme de Mahâpurusa. Il est le dieu de la mort ; la mort est dite la voie de Yama dans les Vedas (*R.V.* I, 38, 5). Yama est le chef des âmes défuntes : ceci, dit A.A. Macdonell[28], provient du fait que, comme Père mythique de l'humanité, il est le premier qui connut la mort. Le premier couple humain a été Yama et Yamî sa sœur. On retrouve le même couple mythique dans *l'Avesta* (*Yasna* 30, 3) sous forme de Yama et Yimeh. Le mot Yama est

devenu en persan moderne Jamshîd et, fait curieux à noter, Dârâ transcrit le nom de Yama presque sous sa forme persane de Jam. Cette forme apparaît aussi dans la littérature persane, et est associée à la coupe de Jam (*jâm-e jam*), coupe où Jam, l'omniscient, contemplait les mystères du monde.

L'arbre *Kalpa vrksa*, l'un des cinq arbres du paradis d'Indra qui exauce tous les vœux, est homologué par Dârâ à l'arbre Tûbâ. Selon Mollâ Sadrâ Shirâzî, la racine de cet arbre représente les sciences ésotériques et gnostiques et ses fruits symbolisent les fruits des œuvres pies, c'est pourquoi on dit que la racine de cet arbre se trouve dans la maison d''Alî Ibn Abî Tâlib et que chacun d'entre les croyants en dispose d'une branche dans sa maison. Toutes les sciences divines sont les fruits de l'arbre de la *walâyat* d''Alî[29]. (voir chap. II, § II).

Dârâ homologue le Seigneur de tous les sons (*soltân al-adhkâr*) et *anâhata* avec la voix de Mahâpurusa. Il fait aussi allusion aux divers mondes hiérarchisés et cosmologiques comme *Bhûrloka*, *Svargaloka*, *Janaloka*, *Maharloka* etc...

Les deux *As'vin* sont identifiés avec les deux narines de Mahâpurusa. Ces jumeaux sont, dans le *Rg. Veda*, les divinités qui libèrent l'homme de ses misères. Ils sont les médecins (*R.V.* VIII, 18, 8) qui guérissent les maux et les maladies, accordent richesse et prospérité (*R.V.* I, 116, 25) dispensent beauté, jeunesse, vigueur et longévité.

Le *gandhatanmâtra*, dit Dârâ est la faculté olfactive de *Mahâpurusa*. Les éléments subtils (*tanmâtra*), dont dérivent les éléments grossiers, sont une des deux créations de l'*ahamkâra*. L'ange dénommé Mitra, ajoute Dârâ, et l'ange appelé Tvastr sont les deux sourcils de Mahâpurusa. Dans le groupement hiérarchisé des dieux et la théorie des « trois fonctions » de Georges Dumézil, *Mitra-Varuna* sont les dieux souverains, ils ont une double souveraineté : Varuna est le gardien de *rtâ*, l'ordre cosmique : on l'appelle le *rtavân*. Varuna s'intéresse à l'autre monde, le cosmos, et Mitra, l'amical, s'intéresse à ce monde-ci ; son nom, signifiant étymologiquement « *contrat* », symbolise le lien « juridique » qui lie les hommes. Mitra est, selon Dumézil, le Dieu juriste. Ces deux dieux apparaissent parfois sous forme de Mitra-Varuna dans le *Rg. Veda*, et sont ainsi les garants de l'ordre cosmique, rituel et moral. La deuxième fonction échoit aux dieux forts et guerriers symbolisant les forces physiques, c'est-à-dire Indra, le pourfendeur des démons. La troisième fonction, inférieure en dignité à la deuxième, est représentée par les Nâsatya et les As'vin, dieux bienveillants qui accordent santé, longévité, guérissent maux et misères et donnent richesse et prospérité. Ces trois fonctions sont reflétées dans l'ordre social des trois castes : prêtres, guerriers, éleveurs et agriculteurs.

En Inde ce sont les trois castes des *Brahmanes*, des *Ksatriya* et des *Vais'ya* qui assument ces trois fonctions[30].

Tvastr est l'artisan des dieux, celui qui a façonné la foudre d'Indra et aussi fabriqué la coupe contenant l'ambroisie divine (*R.V.* 1.20, 6). Il est

celui qui développe les germes dans les matrices (*R.V.* I, 188, 9). Il est le créateur des formes (*S'at.Brâh.* II, 4, 3, 3) ; le premier-né. Il est riche, prospère, et accorde la vie (*A.V.* VI, 78, 3). Il symbolise en général l'adresse créatrice de l'Artisan Divin. Nous ne savons pas pourquoi Dârâ l'appelle l'ange de la colère et du courroux. Dârâ parle encore des deux catégories de *bhûtâkâs'a* et de *cidâkâs'a*, qu'il identifie respectivement avec les pores du corps de Mahâpurusa et avec son esprit. Le problème relatif aux différentes catégories d'*âkâs'a* a été discuté au Chap. I, § II. La notion des Apsaras a été abordée au Chap. VI. Dârâ achève cette longue énumération en affirmant que ce qui existe en mode actué dans l'univers (*brahmânda*) a son homologue virtuel (*ijmâlî*) en l'homme. Ceci a trait aux correspondances occultes qui existent entre le macrocosme et le microcosme. Ces questions ont déjà été discutées au Chap. III, § III.

NOTES

1. *Sha. G.R.* pp. 268-270.

2. *Ibid.* p. 27.

3. *N.S.* I, 1, 2.

4. *V.S.* I, 1, 4.

5. *S.K.* II.

6. *S.K.* LVII.

7. *Hindu Mysticism*, New York, 1959 p. 66.

8. *Y.S.* II 29.

9. Patañjali envisage quatre catégories d'unions : 1) argumentative (*savitarka*) (nous utilisons la terminologie de M. Eliade), 2) non-argumentatives (*nirvitarka*), 3) réflexive (*savicâra*), 4) surréflexive (*nirvicâra*). Dans la première étape, l'objet se manifeste à la conscience unifiée dans l'unité de ces trois aspects différents : chose (*artha*), idée (*jñâna*) et mot (*s'abda*). La pensée s'identifie avec ces trois formes (*Vyâsabhâsya* I, 42). La seconde étape survient lorsque la pensée s'affranchit des conventions verbales (*s'abda-samketa-smrti-paris'uddha*) et l'objet apparaît à la conscience uniquement en sa forme essentielle, vidée (*sûnya*) de toutes sortes de connaissance et ne s'y distingue qu'en vertu de sa propre essence (*svarûpa-âkâramâtratayâ-avacchidyate*) (*Vyâsabhasya* I, 42). Dans l'étape suivante la pensée pénètre les substances et les éléments subtils (*suksma visaya*) (Ibid. I, 44), de sorte que ceux-ci apparaissent à la conscience délimités toutefois par les conditions causales, spatiales et temporelles (*Ibid*). Dans la dernière étape, la pensée s'identifie avec les réalités subtiles en dehors des conditions spatio-temporelles ; la conscience pénètre en des réalités de plus en plus élevées et peut atteindre l'*ahamkâra*, même la *prakrti* originelle. L'étape ultime qui suit ces quatre degrés hiérarchiques d'une conscience purifiée à l'extrême est l'union indifférenciée qui procure la délivrance « en vie » et le salut définitif.

10. *Vyâsabhâsya* I, 2.

11. *L'Ab. S.V.* p. 21.

12. *Ibid.* p. 27.

13. *Chând. Up. bhâsya* V, 10, 2.

14. *Chând. Up.* IV, 15, 5.

15. *Ibid.*

16. Commentaire de Râmânuja sur la B.G. (*Vis'istâdvaitabhâsya*), B.G. III, 3.

17. *B.G.* III, 24.

18. *B.G.* III, 22.

19. *B.G.* IV, 14.

20. *B.G.* V, 4.

21. *B.G.* V, 10.

22. *B.G.* XII, 5.

23. *B.G.* XII, 6-7.

24. *L'Ab. S.V.* p. 358.

25. *Yoga, immortalité de l'âme*, p. 122.

26. *Op. cit.* p. 319.

27. A.A. Macdonell : *Vedic Mythology*, nouv. éd. Bénares, 1963, p. 136.

28. *Vedic Mythology*, p. 173.

29. *Asfar*, vol. IV, p. 201.

30. G. Dumézil : *Mitra-Varuna*, Paris, 1948, pp. 25-30 et pp. 55-64. Aussi « *Les Dieux des Indo-européens* », Paris, 1952, pp. 16-17, et « Religion et mythologie préhistorique des Indo-européens » dans « *Histoire générale des Religions* », Paris 1960, Tome I, pp. 372-379.

IX

« LE JOUR ET LA NUIT » ET « L'INFINITÉ DES CYCLES COSMIQUES »

(Dârâ Shokûh, chapitre XXI et XXII)

Les chapitres XXI et XXII du Majma 'al-Bahrayn, intitulés respectivement : « Le jour et la nuit » et « L'infinité des Cycles cosmiques » traitent du problème du temps cyclique et des créations et des dissolutions récurrentes et périodiques qui lui correspondent, et comme ils sont étroitement liés, nous les avons traités ensemble. Dârâ écrit au chapitre XXI : « Selon les monistes indiens, l'âge de Brahma ou l'archange Gabriel, de même que l'annihilation de l'Oeuf de Brahman est de dix-huit années *anj* ; chaque *anj* d'autre part, correspond à mille ans » ; ensuite il ajoute que l'âge de Gabriel et la durée d'un jour de Brahma, de même que l'âge de l'univers entier qui est le Brahmânda, est selon ses calculs égal à dix-huit années *anj*, chaque *anj* équivaut à mille ans, ni plus ni moins, tels sont les calculs que se font les Indiens.

Avant d'étudier ce chapitre, disons tout d'abord que nous n'avons point pu éclaircir le sens du mot *anj*. Les mots qui lui ressemblent sont soit le mot *añca* = boucle, dérivant de la racine *añc* qui veut dire recourbé, plié, comme les cheveux bouclés, soit le mot *añjana* signifiant onguent, collyre, fait d'oindre, dérivé de la racine *añj*. Mais c'est peut-être dans la racine *añc* qu'il faut trouver le sens probable de ce terme obscur. Le substantif dérivé de cette racine, c'est-à-dire *añca* et son équivalent *âñca* avec un a long, dérivé de la racine *âñc*, et signifiant d'ailleurs la même chose, désignent tous deux, les boucles des cheveux. Peut-être le mot boucle rend-t-il au figuré la notion de cycle et de temps cyclique.

Mais ce qui nous trouble davantage, c'est que la vie d'un jour de Brahma est calculée comme étant égale à dix-huit années *anj*, et chaque *anj* correspondant d'autre part à mille années, la durée de la vie de Brahman serait, selon cette affirmation, 18 000 années *anj*. Reste à savoir si ces années sont humaines ou divines puisque nous savons que chaque nuit et chaque jour divins équivalent à une année humaine. Or la plupart des Purânas s'accordent à conférer à un petit cycle de *mahâyuga* 1 200 années divines : le *krta* compte 4 800 années divines, la *tretâ*, 3 600, le *dvâpara* 2 400, et le *kali* 1 200. L'addition de ces nombres donne 12 000 années

divines, qui multipliées par 360, nous donnent la somme de 4,320,000 années humaines, alors qu'un *kalpa* comprenant mille *mahâyuga* donnerait soit 12 000 000 années divines, soit 4 320 000 000 années humaines. Ces chiffres ainsi que ceux qui sont donnés plus bas ne correspondent pas du tout au nombre dix-huit, à propos duquel Dârâ ajoute : « Sache que le trait particulier du nombre dix-huit consiste en ce qu'il est fondé selon eux (les Indiens) sur le nombre dix et huit, au-dessus desquels aucun nombre n'a été établi ». Affirmation obscure qui pourrait signifier, à la rigueur, que le nombre dix-huit est un nombre sacré, que la tradition hindoue compte dix-huit purânas et qu'il est probable qu'en décomposant ce nombre en ses éléments constitutifs, nous ayons 1 et 8, lesquels additionnés donnent le nombre sacré 9 qui est le résultat de la triade multipliée par elle-même. Quoi qu'il en soit, nous ne savons pas d'où vient le terme *anj*, encore moins d'où sortent les 18 années *anj* qui, selon lui, doivent constituer le jour de Brahma. Les Purânas qui sont peut-être les sources les plus autorisées en cette manière n'y font aucune allusion ; ils s'accordent tous à conférer le nombre de 12 000 années divines au cycle de *mahâyuga*.

I. Les cycles cosmiques dans les doctrines indiennes

C'est dans les Purânas que nous trouvons la théorie des cycles cosmiques amplement développée. L'Inde a amplifié de plus en plus le nombre des créations et des destructions périodiques du monde et l'a poussé jusqu'à des dimensions vertigineuses. Dans le *Vis.Pur* I, III, 6-26, nous avons une étude attentive des unités temporelles qui s'amplifient de plus en plus pour atteindre des dimensions terrifiantes.

Le Purâna dit que 15 clins d'œil, la plus petite unité temporelle (*nimesa*), font une *kasthâ*[1] ; trente *kasthâ* font une *kalâ*[2] ; trente *kalâ* font un *muhûrta*[3] ; trente *muhûrta*[4] font un jour et une nuit humains ; 30 jours et nuits humains font un mois divisé en deux ; six mois font un *ayana*, et deux *ayana* font respectivement une année septentrionale et méridionale. L'*ayana* méridional est l'équivalent d'une nuit et l'*ayana* septentrional est l'équivalent d'un jour des dieux. Donc une année humaine équivaut à une nuit et un jour divins. Puis vient l'unité de mesure du cycle le plus petit qui est le *yuga*. Les quatre *yuga* (*catûryuga*) sont respectivement *krta*, *tretâ*, *dvâpara* et *kali* dont l'ensemble constitue un *mahâyuga* comprenant 12 000 années divines[5]. Les *yuga* ont une durée décroissante : le *krta* dure 4 000 années divines, le *tretâ* 3 000, le *dvâpara* 2 000 et le *kali* 1 000 années divines. La période qui précède un yuga est dénommé *samdhyâ* (aurore) et dure le dixième du temps inclus dans le cycle qu'elle précède : pour *krta*, elle sera de 400 années divines, de 300 années divines pour *tretâ* et ainsi de suite. La période qui suit immédiatement le *yuga* est appelé *samdhyâms'a* (crépuscule) et dure autant que

l'aurore précédente. Le temps compris entre une aurore et un crépuscule est dénommé *yuga*. Le *krta*, la *tretâ*, le *dvâpapa* et le *kali* constituent ensemble le *mahâyuga*. Mille *mahâyuga* font un jour de Brahma, lequel comprend en outre 14 *manvantara*. Chaque *manvantara* comprend 71 *mahâyuga* et 14 *manvantara* font un jour de Brahma ou un *kalpa*.

A la fin d'un *kalpa* a lieu la dissolution causale (*naimittika pralaya*), à la suite de quoi les trois mondes : *Bhûr*, *Bhuvar*, *Svar*, se consument par le feu. Les habitants du *Maharloka*, tourmentés par la chaleur, s'en vont au *Janaloka*. Les trois mondes deviennent un océan unique et Brahma, ayant pour Essence Nârâyana, dévore les trois mondes et dort sur sa couche de serpent (*bhogi-s'ayyâm gatah s'ete*). Brahma, né du lotus (*abja-sambhavah*), admiré par les habitants du *Janaloka*, dort pendant une nuit qui a une durée égale à son jour de manifestation. A la fin de cette nuit, il recrée de nouveau les mondes. Cent années de Brahma est le terme ultime de ce grand Soi (*mahâtman*) nous dit le *Vis. Pur.*

Selon le *Bhâg. Pur.* XII, IV, 1-43, la plus grande dissolution qui consomme le cycle suprême de la vie de Brahman dure deux *parârdha*, chaque *parârdha* correspond à 50 années de la vie de Brahman. La grande dissolution dite « prakritique » (Voir Chap. VIII) épuise la vie entière de Brahma qui dure 100 années faites de jours et de nuits de Brahma. Cette dissolution a lieu nous dit le *Vis. Pur* I, VII, 42, lorsque l'Oeuf de Brahma se résorbe dans le principe primordial (*prakrtam-layam-brahmândam*).

Or, un fait important à souligner est que le cycle complet de *mahâyuga* comporte quatre âges d'inégale durée : le plus long apparaissant au début, et le plus court à la fin. Le rapport est de 4, 3, 2, 1. On constate par conséquent une régression progressive du *krta* au *kali* : cette régression est accompagnée d'autre part d'une déchéance des valeurs morales : entre la durée et la qualité du cycle, il y a une corrélation symbolique. Le nombre *quatre* symbolise la perfection, l'épanouissement et l'exercice total du *dharma* (loi morale), lequel va diminuant et s'affaiblissant au fur et à mesure que l'on aboutit à la conclusion cyclique, de sorte qu'à l'avènement du *kali*, il ne reste plus que le quart du *dharma*. Quant aux événements qui s'y déroulent, le *Bhâg-Pur.* XII, III, 19-24 nous en donne une description assez claire.

Dans le *krta*, les quatre pieds du *dharma* sont soutenus par les hommes (*dharmas'catuspâttajjanairdhrtah*) : ce sont la vérité (*satya*) la bonté (*dayâ*) l'ascèse, l'austérité (*tapas*) et la charité (*dâna*). C'est sur ces quatre pieds qu'est assis le fondement de la loi morale et cosmique (*dharma*) du monde.

Les hommes y sont pénitents, jouissant d'une égale vision par rapport aux choses (*samadrs'a*), contents en eux-mêmes, endurants, aux sens soumis, calmes, dotés d'amitié et de compassion.

Dans la *tretâ*, un quart du pied du *dharma* disparaît. Les conflits surgissent du non-contentement ; la violence et le mensonge sévissent dans le

monde, mais les hommes pratiquent encore les austérités. La cruauté et la cupidité n'ont pas encore envahi tous les secteurs de la vie humaine ; l'institution et la hiérarchie des castes persistent et gardent toute leur vigueur.

Dans le *dvâpara*, la moitié de la vérité, de la charité, de la bonté et de l'austérité qui sont les quatre pieds du *dharma* ont disparu : c'est l'âge des dualités, des conflits, l'âge caractérisé par les contraires. Les quatre noms des *yuga* sont les désignations des « coups » dans le jeu de dé : le *krta* est le coup gagnant ; la *tretâ* est la triade ainsi dénommée en raison des trois points du dé ; le *dvapâra*, c'est le dé à deux points ; et le *kali*, c'est le coup perdant. Dans le *dvapâra* caractérisé par les dualités, les vices augmentent, mais les *Ksatriya* et les Brahmanes nous dit le *Bhâg. Pur.* XII, III, 23 sont encore contents, vivent en communauté, jouissent de la lecture des Vedas et sont pleins de gloire et de noblesse.

Le *kali* est le coup perdant ; c'est l'âge noir où il ne reste plus que le quart du *dharma*. Le *Vis. Pur.* VI, I, 9-56 nous donne une description terrible de cet âge de décadence de toutes les valeurs morales et spirituelles. *Kali* est l'âge de la cupidité, de la convoitise. La bonne conduite, l'institution des castes, l'ordre cosmique sur la terre, déclineront ; les rites destinés aux *Sâma*, *Rg*, *Yajur*, n'auront plus lieu. Le mariage ne sera plus célébré selon les rites matrimoniaux, on n'obéira plus aux règles régissant les rapports des maîtres et des disciples, ni à celles qui ont pour objet l'oblation du feu. C'est l'âge caractérisé par le culte de la richesse, le mélange des castes dans les gynécées : un homme pourra entretenir à la fois des femmes appartenant à toutes les castes. Les doctrines ésotériques en souffriront également, tous les livres seront promus au rang d'Ecritures sacrées. Les femmes quitteront leur mari, à court d'argent, pour en épouser de plus riches. Le riche, le cupide qui a thésaurisé des richesses fabuleuses, sera le maître de la maison et les richesses seront dépensées pour des demeures somptueuses et pour des poursuites et des jouissances égoïstes.

Les femmes s'adonneront à corps perdu aux plaisirs de la chair. Les rites seront corrompus ; les hommes prendront leur nourriture sans pratiquer les rites d'ablution, sans adorer Agni, le maître du foyer, et sans offrir de libations aux mânes. Les femmes seront avides, gloutonnes ; elles auront beaucoup d'enfants et peu de moyens de subsistance ; elles désobéiront aux ordres de leurs parents et mari ; elles seront irrespectueuses à leur égard, égoïstes, impures, indécentes, frivoles, perverses, inclinées à l'assouvissement des désirs charnels.

Les anachorètes pourvoieront à leur vie en acceptant les offrandes des villageois, et les mendiants seront cupides. Les princes seront injustes et pilleront leurs sujets par la ruse et des impôts inhumains, sans leur offrir en échange leur protection. Quiconque sera riche, pourvu d'éléphants, de chars et de chevaux, sera roi, prince. Quiconque faible, sera asservi et soumis aux puissants et aux exploitants. Les *Vais'ya* abandonneront la

culture des terres qui est leur corvée naturelle et se feront asservir par les *S'udra* en exerçant les arts mécaniques et manuels. Ce sera l'âge de l'affliction, de la faim, de la sécheresse, des misères. Les hommes affligés par ces fléaux s'en iront vers d'autres endroits où poussent le blé et d'autres céréales. Les sectes hérétiques séviront de toutes parts et les *Sudra* s'y réfugieront. Le non-dharma (*adharma*) croîtra partout, étendant son ombre maléfique, à la suite de quoi la durée de la vie des hommes ira décroissant ; c'est l'âge de la mortalité infantile, des nombreuses familles et du dépérissement progressif des hommes, privés de leur antique sagesse et exempts de leurs vertus naturelles. Et quand les cultes hérétiques augmenteront et que personne n'entretiendra plus l'oblation de Visnu, le Maître du sacrifice, alors les pluies seront rares, les arbres seront stériles, les récoltes peu abondantes et les fruits secs et démunis de leur pulpe juteuse ; ce sera le règne de la dernière caste : les *S'udra*.

Telles sont à grands traits les descriptions terrifiantes que l'on trouve dans le *Visnu Purâna* au sujet de l'âge noir, le *kali* dans lequel nous sommes présentement. Selon la tradition hindoue, nous sommes actuellement dans le septième *manvantara* du jour actuel de Brahma, que sept autres sont censés suivre. Le *kalpa* actuel est dénommé le *vârahâ kalpa*, le *kalpa* du sanglier, car c'est pendant ce jour de Brahma que Visnu s'est incarné sous la forme d'un sanglier. Ceci est le premier jour de la cinquième année de la vie de Brahma, il s'achèvera après sept déluges par une dissolution universelle[6].

La déchéance progressive des âges dénote fort bien la qualité régressive des valeurs qui y sont contenues, valeurs qui sont en rapport avec la durée des âges. Ce rapport va aussi déterminer qualitativement le temps cyclique, de sorte qu'il serait pertinent de parler du temps indien comme d'un temps cyclique et *qualitatif*, une sorte de projection d'une durée éternelle, intemporelle, où les unités temporelles cycliques des plus petites aux plus grandes se résorbent successivement et y atteignent leur ultime consommation.

Les descriptions du *kali yuga* nous rappellent un peu la déchéance et les troubles qui surviennent dans les doctrines ismaéliennes à la fin d'un cycle d'épiphanie. Aux approches du cyle d'occultation, la forme d'Iblis (Satan) est libérée et se manifeste « par des symptômes graves qui troublent l'état d'harmonie et d'innocence où vivait l'humanité angélique du cycle finissant[7] ». La déchéance des valeurs morales indique dans l'Inde le terme d'un cycle de création, la fin d'un ordre. C'est pour mettre fin à cette corruption progressive inhérente à la nature même des choses que la dissolution vient clore l'âge épuisé du monde pour en inaugurer un autre ; de même qu'en Ismaélisme, à la fin d'un cycle d'épiphanie, s'instituent des symptômes graves qui troublent l'harmonie du cycle et annoncent d'ores et déjà un nouveau cycle d'occultation, inauguré par la chute d'un Adam partiel.

II. L'âge de Brahma homologué avec l'âge de l'archange Gabriel

Au Chapitre XXI, Dârâ, citant le verset qorânique : « *En vérité, un jour auprès d'Allâh est comme mille années de celles que vous comptez* » (XXII : 47) et le verset LXX : 4 : « *Les Anges et l'Esprit montent vers Lui au cours d'un jour dont la durée est de cinquante mille ans* », identifie l'Ange et l'Esprit avec Brahma. La phrase « un jour dont la durée est de cinquante mille ans » signifie, selon Dârâ, la durée d'âge de l'archange Gabriel. Confrontant ensuite les deux versets, il déduit que chaque jour de ces cinquante mille ans, auquel fait allusion le second verset du Qorân, compte lui-même, selon le premier verset cité plus haut, mille ans et chaque jour de mille ans, multiplié par cinquante mille ans, donne la durée de la vie de Gabriel : durée qui mesure l'âge d'un cycle cosmique. L'âge du *Brahmânda* (l'Œuf de Brahma) se termine par une grande dissolution (*mahâpralaya*) ou, selon les Purânas, l'Œuf de Brahma ne se dissout qu'à l'issue de la dissolution prakritique, c'est-à-dire la fin de deux *parârdha*, soit cent ans de la vie de Brahma, alors qu'à la fin d'un *kalpa* ou d'un jour de Brahma, a lieu la dissolution intermédiaire qui est la dissolution causale (*naimittika pralaya*). A la fin de celle-ci, le monde se résorbe en son état subtil d'Œuf cosmique. Selon cette perspective, les dissolutions partielles (*khandapralaya*) dont nous entretient Dârâ, peuvent correspondre aux dissolutions causales et non prakritiques qui marquent l'anéantissement de la substance même de l'univers.

Or Dâra nous dit : « Selon les monistes indiens, l'âge de Brahma (qui est identifié avec Gabriel), de même que l'annihilation de l'Œuf de Brahma a lieu à la fin d'un jour de création ou d'un jour de la divinité », par conséquent, l'interprétation de Dârâ ne s'accorde pas avec celle du Purâna. Si donc on envisage la grande dissolution (*mahâpralaya*) à la fin d'un *kalpa* au lieu de deux *parârdha*, les résurrections partielles indiquées par Dârâ correspondront soit aux *pralaya* qui ont lieu d'un cycle de *mahâyuga*, soit au *manvantara* (intervalle de Manu) dont chacun correspond à 71 *mahayuga* et qui s'achève par un déluge universel.

Quant à l'assimilation de la grande résurrection islamique à la grande dissolution indienne, nous en avons parlé ailleurs (voir Chap. VIII). Mais ce qui est significatif ici, c'est que Dârâ imagine qu'à la grande résurrection en Islam succédera comme dans l'Inde une nuit d'occultation (*botûn*) parallèle au jour de manifestation. Il identifie l'occultation du Trésor Caché (en Islam) avec la résorption nocturne de Brahma, identification qui pourrait être justifiée dans une certaine mesure si l'Islam acceptait explicitement la théorie des créations et des dissolutions périodiques du monde. Selon Dârâ, cette occultation (en Islam) dure autant que la nuit de Brahma. Il constate ensuite que la durée de l'*avasthâtman* (état d'âtman) qui est identique au *susupta sthâna* (l'état de sommeil profond) et qui est aussi homologable avec le monde du *jabarût* (le monde des Intelligences) est égale à l'âge d'occultation de l'Essence divine. Dârâ entend

que lors de l'occultation l'Essence divine se replie dans le *jabarût* et se libère et de l'existenciation du monde et de son anéantissement. Le verset qorânique (LV : 31) « *Nous allons nous occuper de vous à loisir ! O deux charges* » est interprété comme les deux charges des jin et des humains. Rashîdoddin Maybodî (ob. 520/1126) dans son monumental *Tafsîr*, commentaire du Qorân en persan, interprète aussi les deux charges comme symbolisant les *jin* et les hommes[8]. Cette libération des deux charges dénoterait chez Dârâ l'occultation de l'Essence qui vide la création de sa présence à la manière des dissolutions indiennes et se replie dans le *jabarût* pendant la nuit d'occultation[9].

Dârâ ajoute finalement que « l'Essence divine s'épiphanise pendant la période de la création dans le degré du *nâsût*, pendant la période des résurrections mineures dans le monde des Ames immatérielles (*malakût*), tandis que pendant la résurrection majeure, elle est dans le monde des Intelligences (*jabarût*). »

En étudiant ce texte assez confus, on parvient à deviner la pensée de notre auteur ; celui-ci a voulu interpréter la notion de résurrections islamiques à la lumière de la doctrine des cycles cosmiques indiens. 1) En premier lieu Brahma était identifié avec l'archange Gabriel, cette identification va de ce même fait attribuer à Gabriel les caractéristiques qui appartiennent en propre à Brahma : c'est-à-dire que Gabriel aura aussi son cycle et son âge. A l'appui de cette hypothèse, il cite le verset qorânique : « *En vérité un jour auprès d'Allâh est comme mille années...* » puis « *Les Anges et l'Esprit montent vers lui au cours d'un jour dont la durée est de cinquante mille ans.* » Multipliant ensuite les cycles à la façon indienne, il imagine que chaque jour d'entre les jours qui constituent les cinquante mille ans, est, selon le premier verset qui vient y suppléer, de mille ans ; par conséquent, l'âge de Gabriel sera de 50 000 × 1 000 = 50 000 000 d'années, chiffre insignifiant par rapport aux chiffres astronomiques de 4 320 000 000 d'années humaines d'un jour de Brahma et de 311 040 000 000 000, d'années humaines de cent ans de la vie de Brahma.

Quant au sens des versets qorâniques cités plus haut, Lâhîjî nous en a donné quelques explications fort révélatrices. Analysant les cinq mondes ou les cinq présences de la hiérarchie ontologique, il nous dit que les mondes hiérarchisés sont au nombre de cinq : 1) le monde de l'Essence, de l'Ispséité ; 2) le monde des Attributs qui est le monde des Intelligences pures, l'Intermonde des intermondes, la Jonction des deux océans, l'Océan enveloppant les Essences-fixes, la Nuée, le degré de l'unité-plurale ; 3) le monde des Ames immatérielles, le monde spirituel, le *malakût* ; 4) le monde de la visibilité (*shadâdat*), le monde apparent, sensible ; 5) le monde humain, c'est-à-dire l'homme, qui est le monde totalisant tous les archétypes. Parmi ces cinq présences, les trois premières sont dans le Mystère de l'invisibilité, puisqu'elles sont imperceptibles aux sens, les deux dernières sont à l'intérieur du monde visible, elles sont donc sensibles. Entre le monde visible et le monde des Esprits, il y a l'intermonde

des Archétypes-Images totalisant les réalités inhérentes aux deux mondes qu'il sépare. Le monde des phénomènes sensibles est grossier, c'est de ce fait qu'il est diversifié, particularisé par les conditions spatio-temporelles : longueur, largeur, divisions du temps. Plus un monde est subtil, moins il est déterminé et moins perceptibles seront les distances qui opposent l'origine au retour, la pré-éternité à la post-éternité, et plus facile sera-t-il d'y accéder et de participer aux dévoilements mystiques. C'est pourquoi un jour du monde des Archétypes-Images équivaut à une année du monde matériel et un jour du monde du *malakût* à mille ans du monde matériel. C'est ainsi qu'il faut interpréter le sens du verset qorânique : « *En vérité un jour auprès d'Allah est comme mille années de celles que vous comptez* », tandis qu'un jour de la divinité (unité-plurale) équivaut à cinquante mille ans de ce monde des réalités sensibles : « *Les anges et l'Esprit montent vers lui au cours d'un jour dont la durée est de cinquante mille ans* ». Par contre, comme il n'y a plus ni détermination, ni condition aucune dans l'unité absolue de l'Essence divine, la préséance, ou la prévalence de l'Essence divine par rapport au degré de l'unité-plurale, source de toutes les descentes et déterminations, est interprétée comme une année éternelle, intemporelle. L'exégèse spirituelle de Lâhîjî consiste à interpréter les chiffres dans le sens d'une abolition progressive de toutes les déterminations existentielles selon que l'on gravit les états supérieurs des cinq degrés hiérachisés de l'être. L'unité absolue par rapport au monde matériel à une durée intemporelle, illimitée ; aucune différenciation fût-elle même la plus subtile, n'en affecte la simplicité plénière : c'est le temps absolu, symbolisant l'absence totale de toute détermination quelle qu'en soit sa nature. Le monde de la divinité, étant un Intermonde entre l'unité absolue et le *malakût* des Ames immatérielles, est aussi illimité, mais cette illimitabilité, que symbolise le chiffre de 50 000 ans, est tout de même une détermination par rapport à l'éternité actuelle de l'Ipséité divine, tandis que par rapport au monde sensible, il se présentera comme un principe transcendant. Cette illimitabilité relative est due à l'actuation de la première détermination : le mariage des Noms avec les Essences-Archétypes qui les épiphanisent : c'est le degré de l'unité plurale où se dessinent et se découpent les profils des images distinctives des Essences-Archétypes. A l'échelon du monde des Ames immatérielles dont le jour a une durée égale à mille années du monde matériel, le chiffre a sensiblement baissé, et cette chute dénote une croissance progressive des déterminations ontologiques. Dans le monde des Archétypes-Images les conditions limitantes s'accentuent et s'accroissent davantage, et cette croissance est symbolisée par la diminution sensible de l'unité temporelle dont la durée est réduite à une année par rapport aux durées de mille ans et cinquante mille ans des mondes supérieurs [10]. Nous sommes loin ici de l'exégèse de Dârâ qui voyait dans ces chiffres la contrepartie islamique des unités temporelles cycliques des créations et dissolutions périodiques de l'Inde. Il ne s'agit plus de voir dans la somme 50 000 × 1 000 ans l'âge

de l'archange Gabriel, mais plutôt un symbole significatif des déterminations décroissantes des états supérieurs de l'être, qui, plus ils sont subtils et proches de la simplicité généreuse de l'être, plus ils sont affranchis et dépouillés des limites et des déterminations conditionnant les plans inférieurs de l'existence.

Dârâ, pour mieux mettre en relief l'analogie de l'âge de Brahma et de celui de Gabriel, identifie aussi la résurrection majeure de l'Islam avec la grande dissolution indienne, vu que toute re-création procède d'une dissolution antérieure et que ces notions sont solidaires. La résurrection majeure en Islam n'est pas une dissolution universelle dans le sens des dissolutions indiennes. La résurrection majeure de toute âme débute à sa résurrection mineure qui est la mort, donc abolition des déterminations existentielles et déploiement plénier des théophanies annihilantes des Noms de Majesté. Les symboles des soleils s'éclipsant et des astres déclinant, représentent la dissolution des déterminations sur le plan individuel de l'âme qui franchit le seuil de la mort et entre en des modes d'être plus subtils. La résurrection majeure dans le Soufisme n'implique point une dissolution de l'univers, puisque l'arrêt de l'effusion miséricordieuse n'est point admise en Islam, et on ne peut jamais concevoir ni sa cessation ni son occultation dans un silence éternel. Les descriptions que l'on donne de la résurrection majeure : « *Ils l'interrogent sur (ce que deviendront) les montagnes. Réponds : « Mon Seigneur les dispersa totalement, et Il laissa la terre un bas-fond uni où tu ne verras ni dépression ni ondulation* » (Qorân XX : 105, 106, 107), ou encore : « *Le jour où la terre sera remplacée par une autre terre* (Qorân LXXIX : 34) et « *Le jour où Nous ploierons le ciel comme les écrits sont pliés par le sceau d'argile* » (Qorân XXI : 104), ne font allusion ni à la dissolution de la structure matérielle du monde, ni à la désintégration des éléments composés, ni à l'éclatement explosif des atomes, mais au dépouillement matériel de notre monde physique qui s'écroulera devant nos yeux lorsque nous aurons dépassé la frontière occulte du statut matériel des choses et que nous serons entrés en des mondes subtils, séparés de toute matière, où l'univers se transfigure pour notre âme promue au rang de la vision directe des choses. De même qu'en franchissant le seuil de la mort nous nous serons dépouillés de notre corps et serons devenus une âme autonome où s'actualisent les comportements moraux, les résultantes des actes bons ou mauvais, de même les mondes auxquels nous accéderons se dévêtiront aussi de leur revêtement phénoménal et se transfigureront devant notre vision intérieure. Comme toute renaissance nécessite une mort à un mode d'être antérieur et une renaissance à un mode d'être ultérieur, le passage de la mort à la renaissance dans les intermondes s'accompagne aussi pour nous, du fait que nous passons d'un état grossier de l'être à un état subtil, d'une mort correspondante de l'univers physique et d'une transfiguration de celui-ci en un mode plus subtil. C'est cette transfiguration qui est marquée par les événements surnaturels comme le « grand cataclysme » ou les

soleils s'éclipsent, les montagnes tremblent et le ciel est ployé comme les « écrits sont pliés par le sceau d'argile ». Ces événements expliquent que le monde physique s'évanouit devant la vision intérieure de l'âme dans la résurrection et qu'un autre monde inconnu, mais beaucoup plus réel que le nôtre, ouvre ses immenses perspectives, un monde qui est régi par des lois autres que celles qui régissent notre monde matériel.

Pendant les résurrections mineures et majeures, les mondes matériels ne cessent pas d'exister et l'effusion de la grâce divine que dénote l'arc de descente ne s'arrête pas, fût-ce même un instant. Mais les résurrections des êtres envisagées sur le plan du monde matériel comme un mouvement substantiel (Mollâ Sadrâ) faisant en sorte que tout mode d'être participe à sa perfection et rejoint sa cause initiale et finale (voir chap. VIII) et aspire grâce à l'arc d'ascension à s'unir au nom dont il est l'épiphanie, ne cesse pas un instant non plus de fonctionner. Par conséquent, résurrection et création sont deux mouvements parallèles et complémentaires. L'avènement de l'un ne nécessite pas la cessation de l'autre, comme dans l'Inde où la dissolution suit la création, où celle-ci succède à celle-là, alternances cycliques qui se perpétuent dans le temps infini et intemporel des créations et des dissolutions périodiques, mais co-existent à tous les plans de l'être selon un complémentarisme indissociable. A chaque instant le monde ressuscite grâce à l'effusion de l'être qui jaillit de la source initiale de la miséricorde divine et à chaque instant le monde est en résurrection vers sa cause initiale et finale et remonte par degrés vers sa perfection, aspiration que décrit le mouvement inverse d'ascension, au terme duquel le point final d'ascension rejoint le point initial de descente. A l'alternance rythmique et successive des périodes de création et de dissolution indiennes, la gnose spéculative de l'Islam substitue la co-existence et la co-présence simultanées des deux mouvements inverses de créations et de résurrections qui, par le fait même de leur simultanéité et de leur parallélisme, ne peuvent être dissociées ou envisagées l'un au détriment de l'autre ; et il n'y aura jamais un jour où le monde matériel cessera d'exister en se résorbant pour une période déterminée dans la nuit d'occultation ; et l'on ne peut non plus envisager un jour où les résurrections s'arrêteraient pour réapparaître, comme les dissolutions indiennes, à l'issue d'un cataclysme prochain.

III. Créations et Dissolutions périodiques en Islam et dans l'Inde selon Dârâ

Dârâ, ayant identifié l'âge de Brahma avec l'âge de l'archange Gabriel, suppose que, comme l'Islam admet aussi la théorie des cycles cosmiques, cette identité a pour conséquence d'une part que les résurrections mineures et majeures sont identifiées avec les dissolutions partielles et universelles du monde, selon la perspective indienne, que d'autre part la nuit de Brahma qui fait suite au Jour de sa manifestation est homologuée avec l'occultation (*botûn*) du Trésor Caché en Islam. Ce parallélisme a aussi pour conséquence que l'état involué indien (*susupta sthâna, bîjâbhâva, avykta*) est mis en correspondance avec le monde du *jabarût* islamique qui, dans l'esprit de Dârâ, dénote la nuit d'occultation d'Allâh et que finalement la durée de cette occultation d'Allâh est censée équivaloir la durée de la nuit de Brahma. Pour mieux mettre en relief ce parallélisme des deux phénomènes, Dârâ ajoute que, pendant la période de la création, l'Essence s'épiphanise dans le degré du monde matériel et, pendant les résurrections mineures, elle s'épiphanise dans le monde des Intermondes supérieurs (*malakût*), tandis que, pendant la résurrection majeure, elle s'épiphanise dans le monde des Intelligences (*jabarût*). Or, ces affirmations auraient été justifiées si la gnose spéculative du Soufisme admettait explicitement la théorie des créations et des destructions périodiques du monde, mais comme création et résurrection en Islam sont envisagées comme deux mouvements inverses, simultanés et complémentaires, et non comme des cycles périodiques et alternatifs des créations et dissolutions cosmiques, il s'ensuit que les postulations de Dârâ sont inexactes pour les raisons suivantes :

i) Les versets qorâniques : « *Un jour auprès d'Allâh est comme mille ans...* » ou : « *...Un jour dont la durée est de cinquante mille ans* », cités par Dârâ à l'appui de la durée cosmique de l'âge de Gabriel, n'ont jamais été interprétés par les représentants les plus autorisés du Soufisme en tant que durée d'une période cyclique. L'exégèse spirituelle d'un célèbre soufi comme Lâhîjî, nous a montré d'une manière judicieuse que ces chiffres symbolisent les déterminations existentielles qui s'insèrent entre la Source première et le monde des phénomènes sensibles. Ces chiffres sont pris dans le sens d'une abolition progressive des limites ontologiques des mondes selon que l'on gravit les plans d'univers supérieurs et non comme la durée éventuelle des cycles cosmiques.

ii) Dârâ identifie révélation et occultation d'Allâh au jour et à la nuit de Brahma. Cette équation est la conséquence logique de sa thèse suivant laquelle l'âge de Gabriel est homologable à celui de Brahma. Puis il renforce cette opinion en établissant des homologies entre l'état involué de Brahma (*avykta*), *susupta*) et le monde de *jabarût* (monde des Intelligences). Ces deux mondes connoteraient, selon lui, dans les deux cas, l'occul-

tation de l'Essence et le sommeil cosmique de la nuit de Brahma. Ici, il y a méprise, au sujet du sens même du mot *jabarût* qui, selon Dârâ, est situé au niveau de l'unité absolue (*ahadîyat*)[11]. Le *jabarût* est le degré des Noms et des Attributs, le degré de l'unité-plurale (*wâhidîyat*), de l'Intellect Premier, mais jamais il n'a été pris comme niveau équivalent de l'unité absolue qui est le degré de l'indistinction des Noms et des Attributs. Un autre fait étrange, qui nous étonne dans le rapport de ces homologies, c'est que Dârâ identifie le *susupta sthâna* avec le *jabarût*. Si *jabarût* désigne l'unité absolue de l'Essence comme il le prétend, il eut été plus juste de le mettre en rapport avec la quatrième condition d'*âtman* (*turîya*). Nous avons vu au Chap III, § III, qu'il est difficile de faire correspondre le *susupta* aux deux niveaux de l'unité-plurale et de l'unité absolue des mondes hiérarchisés islamiques. Le *susupta*, en raison des symboles qui l'expriment[12], semble dépasser le degré de l'unité-plurale et se rapproche du degré de l'unité absolue, mais du fait qu'il est *l'état séminal* et de la source contenant toutes les Idées, il penche du côté de l'unité-plurale, degré contenant les Noms et les Archétypes. Ce déséquilibre de niveau se répète toujours dans l'œuvre de Dârâ Shokûh.

L'homologation des mondes hiérarchisés islamiques avec les quatre degrés ou conditions d'*âtman*, serait justifiable si on les interprétait dans le sens d'une ontologie comparée et non dans leur rapport avec les cycles cosmiques, puisque la théorie de la dissolution périodique du monde et sa résorption cosmique n'est pas admise, du moins dans la gnose spéculative du Soufisme orthodoxe (nous faisons abstraction de la gnose ismaélienne dont nous parlerons à la fin de ce chapitre).

iii) Le fait que, pendant la création, l'Essence divine se manifeste dans le monde matériel et pendant les résurrections mineures, dans les Intermondes, tandis que pendant la résurrection majeure, elle est dans le *jabarût*, est selon Dârâ, une conséquence de la doctrine des cycles cosmiques. Ceci reviendrait à dire que lors de l'avènement des résurrections mineures, le flux de l'effusion de l'être se retire du monde matériel et se replie dans les Intermondes, et à l'arrivée de la grande résurrection, quitte les Intermondes pour se déverser dans le *jabarût*, au même titre que, pendant les dissolutions causales et prakritiques indiennes, les mondes se replient soit dans l'état subtil de l'Embryon d'or, soit dans l'état involué de la *prakriti* indifférenciée. Dans ce contexte aussi, Dârâ envisage les résurrections à la façon indienne. En admettant que l'Essence se réfugie vers des degrés supérieurs de l'être à l'issue des résurrections mineures et majeures, cela impliquerait que les mondes soustraits à l'effusion de l'Essence divine se réduisent au néant et se dissolvent au fur et à mesure que l'Essence divine se retranche derrière les plans d'être supérieurs. Or, l'arrêt et la suspension de l'effusion miséricordieuse de l'être est inadmissible en Islam, vu que création et résurrection co-existent à tous les plans d'être comme les deux mouvements inverses des arcs de descente et

d'ascension, et il est inconcevable d'imaginer dans ce contexte, une période ou un jour d'où l'un des deux mouvements fût absent et n'existât qu'aux dépens de l'autre. Leur complémentarisme indissoluble est le plus puissant garant du maintien de l'ordre universel.

Dârâ, parlant au Chapitre XXII de l'infinité des cycles, décrit tout d'abord les jours et les nuits continuels de Brahma qui se suivent dans l'actualité permanente du temps absolu. Ce temps éternel est dit un *courant sans commencement* (*anâdi-pravaha*) ; terme exact qui rend bien la dimension transcendante du temps absolu indien qui est une éternité permanente sans antériorité ni postériorité. Il n'y a aucun moment, aucun point initial à partir duquel eût pu procéder le temps. Celui-ci est donc une durée éternelle dont l'actualité permanente transcende toutes les contingences cycliques, fussent-elles mêmes les plus grandes. Les cycles cosmiques où alternent des périodes de création et de dissolution récurrentes surgissent telles des bulles d'air au sein de cet océan d'éternité et se traduisent comme un temps *relatif*, qualifié par les événements qui s'y déroulent. C'est de ce fait qu'on distingue des âges d'une inégale durée comme *krta*, *tretâ*, *dvapâra*, *kali*, lesquels, en raison de la régression des vertus spirituelles, se corrompent, s'épuisent dans la dissolution cyclique qui vient à en marquer le terme. Le déclin progressif du temps conçu comme une régression croissante de la loi morale (*dharma*) fait en sorte que le temps devient un élément relatif, contingent et qui se désintègre totalement à l'issue d'un grand cataclysme pour se réintégrer dans le grand temps intemporel dont il ne se distingue d'ailleurs qu'en un mode illusoire.

Pour nous convaincre que l'Islam aussi admet un temps cyclique, Dârâ nous apporte au Chapitre XXII plusieurs preuves : quelques vers du poète persan Hâfez, deux versets qorâniques et un *hadîth* (tradition). Examinons à présent ces preuves.

a. Hâfez dit : « Aucun terme ne clôt l'aventure amoureuse de moi et de ma Bien-Aimée, ce qui n'a pas de commencement ne peut non plus avoir de fin [13] ». Ces vers pourraient très bien signifier que l'Essence-Archétype de la créature (l'amant) est l'épiphanie de la théophanie de la Bien-Aimée (Dieu), et cette théophanie ne cesse pas un instant de l'illuminer. Elle n'a ni commencement ni fin, puisqu'elle est originelle, éternelle, et ce qui n'a pas de commencement n'aura pas non plus de fin, de même que ce qui est sans fin ne peut avoir de commencement. Que cette aventure amoureuse n'ait pas de fin, pourrait signifier que l'ascension de l'âme vers Dieu n'a aucun terme. Même si elle atteint l'annihilation en l'Essence divine, l'âme ne pourra sonder les abîmes du Trésor Caché et ce voyage vers Dieu n'aura pas de fin parce que l'homme n'arrivera jamais à pénétrer l'insondable profondeur de l'Ipséité divine [14]. Il semble peu probable que Hâfez ait voulu parler des cycles périodiques, c'est dans d'autres sources, notamment ismaéliennes, qu'il faut chercher la théorie du temps cyclique et non chez le poète mystique de Shîrâz.

b. Dârâ cite deux versets qorâniques comme preuves à l'appui des créations périodiques du monde en Islam : « *De même que Nous avons créé (l'homme) une première fois, aussi Nous le ferons resurgir* ». (Qorân XXI : 104), puis « *De même que vous avez été créés une première fois, vous reviendrez* (Qorân VII, 29). Le verbe *no'îdoho* = nous ferons resurgir, nous ferons retourner, est la première personne du pluriel du verbe *'âda* qui signifie, retourner, resurgir. Dans le second verset, la forme « vous reviendrez » « (*tâ'ûdûna*) est la deuxième personne du pluriel du même verbe *'âda*. Dârâ interprète ces deux verbes : « nous ferons resurgir » et « vous reviendrez » dans le sens d'un retour dans le monde. Si on les interprète ainsi, le sens des versets qorâniques changera de but en blanc. Or, Rashîdoddîn Maybodî, dans son commentaire persan du Qorân, affirme au sujet du verset (XXI : 104) que par « vous reviendrez », ou comme il dit « *vous ré-apparaîtrez de nouveau* » (*dîgar bar padîd â'îd*), il faut entendre revenir vers Dieu au jour de la résurrection. Il dit : « De même que vous étiez inexistants et qu'il vous a créés, de même au jour de la résurrection, il vous recréera avec la même forme dont vous étiez pourvus au jour de votre création. Il a été dit : vous naquîtes des entrailles de votre mère tout nu, demain vous renaîtrez de votre tombe, tout nu »[15].

S.M. Tabâtabâ'î[16] opte aussi pour le sens de retour vers Dieu au jour de la résurrection. Il s'agit de revenir vers Dieu lors de la consommation de la résurrection mineure. Ces interprétations nous paraissent d'autant plus justes que la théorie des cycles cosmiques n'est pas admise dans l'Islam « orthodoxe », mais ceci n'empêche point que l'herméneutique de Dârâ soit très suggestive. D'ailleurs, le Qorân étant un livre scellé, permet une exégèse très souple qui peut varier selon les tendances et les écoles. Nous verrons bientôt que la gnose ismaélienne a élaboré une doctrine très vaste du temps cyclique qui n'est pas sans ressemblance avec la doctrine du temps cyclique indien.

c. A la fin du Chap. XXII, Dârâ cite un *hadîth* de la nuit de l'ascension du prophète. Nous n'avons pas pu retracer l'origine de ce hadîth. Le prophète voit une caravane de chameaux, sur chacun desquels on avait posé deux coffres, et dans chacun des coffres il y avait un monde pareil au nôtre, et dans chacun de ces mondes il y avait un Mohammad. A la question du prophète qui s'enquiert de Gabriel quant au sens symbolique de cette vision, celui-ci répond : « O Envoyé de Dieu, lors de ma création, j'ai été témoin de cette caravane de chameaux qui s'avance sans faille, à dos chargé de faix, mais à vrai dire, moi aussi, j'en ignore le sens. »

Ce *hadîth* est présenté comme preuve de l'infinité des cycles cosmiques. Il est certain que si l'authenticité de ce *hadîth* pouvait être prouvée, Dârâ détiendrait une certaine preuve. Ce *hadîth* voudrait dire que les mondes se renouvellent exactement de la même manière, et que les mêmes prophètes (comme l'exemple du prophète) réapparaissent tels qu'ils avaient existé

dans les cycles révolus, de même que dans l'Inde nous avons la manifestation d'un Manu-législateur à chaque *manvantara*. Ce thème sera développé par l'Ismaélisme où chaque cycle d'épiphanie aura son Adam partiel, archétype de l'Adam céleste. Mais les textes soufis sunnites ne font aucune allusion explicite aux renouvellements indéfinis des mondes et les docteurs shî'ites duodécimains que nous avons consultés, tout en admettant l'existence de ces théories dans certaines branches du *Shî'isme* sont réticents à ce sujet.

Un auteur soufi comme Nasafî (VII/XIII[e] siècle) qui est selon Marijan Molé « un théosophe de structure ismaélienne et d'affinités duodécimaines », étant en outre le représentat de ces mouvements shî'ites qui, dans les deux siècles qui séparent l'époque des Mongols de celle des Safavides « préparent le terrain pour le Shî'isme Safavide » [17], parle des résurrections cycliques qui offrent certaines affinités avec les doctrines ismaéliennes.

Selon Nasafî, il y a trois résurrections [18] : mineure, majeure, et « la plus grande » (*qîyâmat-e 'ozmâ*). La résurrection mineure n'est pas générale, elle est régionale, localisée. La résurrection majeure est générale, elle englobe toute la surface de la terre, de sorte que les végétaux, les animaux, dépérissent et s'engloutissent soit dans les eaux diluviennes, soit dans des tempêtes de vent ou dans des conflagrations universelles. Il se peut que quelque vestige du passé subsiste, comme les châteaux-forts ou les monuments solides qui auraient échappé aux intempéries des eaux, du vent et du feu. La plus grande résurrection est universelle, elle enveloppe la terre entière, de sorte que les végétaux, les animaux disparaissent : les vestiges, les ruines du passé même s'effacent. Au commencement d'un cycle nouveau, viennent d'abord les végétaux et les animaux simples qui peuvent croître n'importe où sur la terre, mais les animaux évolués comme l'homme ont besoin d'un climat tempéré comme *Sarandîb* (Ceylan) ; et la tradition veut qu'Adam ait vu le jour à *Sarandîb*, et qu'il l'ait choisi comme sa demeure. Adam y fut le premier homme, puis la semence se produisit en lui, et il engendra sa progéniture qui fut l'humanité terrestre.

La théorie des trois cycles est développée en termes plus précis à la page 415 de son livre [19], où les chiffres indiquant la durée des cycles correspondent strictement aux chiffres ismaéliens. D'ailleurs Nasafî nous dit que la théorie des trois cycles est la doctrine des gens de la métempsychose (*ahl-e tanâsokh*) ; nous ne saurons donc s'il y souscrit ou pas.

Nous ne pensons pas que Dârâ ait eu tort de dire que l'Islam accepte le temps cyclique ; ce fait peut être soutenu à la lumière des données ismaéliennes, vu que l'Islam ne se limite pas à l'orthodoxie sunnite, mais embrasse un vaste corps de doctrines. Cependant Dârâ eût été plus convaincant s'il eût fourni à ce sujet des preuves plus substantielles et plus solides.

En nous inspirant de sa thèse, nous allons montrer comment les doctrines ismaéliennes envisagent le temps cyclique.

IV. Le temps cyclique dans la gnose Ismaélienne

Pour étudier cette doctrine nous nous sommes inspiré de quelques pages de l'œuvre persane de Nasîr Khosraw, philosophe ismaélien du XI[e] siècle et de l'étude de Henri Corbin intitulée « *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme* » paru dans *Eranos Jahrbuch XX*, Zürich 1952.

H. Corbin a montré dans cette étude la filiation qui existe, d'une part, entre les deux aspects essentiels du temps mazdéen, conçus comme le temps sans origine, sans rive (*zervân-i akanârak*) et le temps limité ou le « temps à longue domination » (*zervân-i derany xvatai*) et, d'autre part, la distinction que fait Nâsir Khosraw entre la durée éternelle (*baqâ'*) et le temps limité relatif (*zamân*). Cette étude ne se limite pas uniquement à ces notions, mais envisage le phénomène de la clôture et de la consommation du cycle dans les deux doctrines ; clôture qui équivaut dans les deux cas, a un « revirement du temps limité en temps éternel », une consommation de l'« éternité retardée », survenue dans le Mazdéisme par la création *gétique* (état terrestre) et dans l'Ismaélisme par la chute de l'Ange, troisième Intelligence qui trouve son homologue terrestre en l'Adam universel. Regagner l'éternité retardée comporte dans les deux cas, un achèvement, une consommation du cycle temporel dans la durée intemporelle ; c'est aussi regagner sa *dimension-archétype*, et se réintégrer dans son Moi céleste.

La consommation des cycles est liée dans la gnose ismaélienne à la notion des résurrections qui s'amplifient, s'étendent à tous les plans de l'être, embrassent l'univers entier ; elles ne se limitent pas aux seules résurrections mineure et majeure, mais se ramifient en « exemplifications »[20] multiples au niveau d'un grand cycle (mégacycle-Aiôn), d'un petit cycle et de périodes, de même qu'à l'échelle individuelle, aux sept grades qu'atteignent les adeptes. Ils s'étendent aussi aux trois règnes minéral, végétal et animal. L'univers entier participe à ce mouvement ascensionnel : à chaque niveau, la résurrection marque la consommation, l'achèvement d'un cycle, quel qu'en soit le niveau ou le rang. Cette extension indéfinie d'une *notion* qui est la contrepartie eschatologique de toute une cascade d'exemplifications de la troisième Intelligence : l'Homme céleste, l'Imâm, le prophète, l'adepte, (lesquels inaugurent chacun à leur niveau un nouveau cycle), n'a pas d'égal dans le Soufisme sunnite, ni même dans le Shî'isme duodécimain. Elle constitue dans l'Ismaélisme une vraie gnose de la résurrection.

Il va sans dire que l'étude des doctrines ismaéliennes déborde le cadre de notre étude et nous n'y ferons allusion dans ce paragraphe que d'une façon très sommaire. Qu'il nous suffise d'esquisser à grands traits les fon-

dements de cette doctrine, afin de mettre en relief dans une certaine mesure que l'Islam ne se limite pas seulement à l'*'irfân-e nazarî*, c'est-à-dire la gnose spéculative de l'école d'Ibn 'Arabî, mais embrasse un vaste corps de doctrines les plus variées où l'on trouve aussi une conception de temps cyclique qui peut se présenter, toutes proportions gardées, comme la contrepartie islamique des cycles cosmiques indiens.

1. La durée éternelle et le temps limité selon Nâsir Khosraw

Nâsir Khosraw écrit dans son livre persan « *Jâmi' al-Hikmatain*[21] » (*Le livre réunissant les deux sagesses*) : « Le temps est de l'Eternité mesurée par le mouvement du ciel, qui a pour nom jour, nuit, mois, année etc... et l'Eternité est du temps non-mesuré, qui n'a ni commencement, ni fin ; elle est donc le temps de l'arrêt (fixation-*derang*) éternel et de la durée absolue. Mais la raison pour laquelle la substance de l'âme est immortelle, ayant pour durée l'Eternité et étant en outre la durée absolue pré-éternelle (*azalî*) et post-éternelle (*abadî*), est que notre corps ne reste en vie que jusqu'au jour où l'âme se sépare de lui. Or nous savons que la vie de notre corps est accidentelle (*'arazî*)... et ce dont dépend la vie accidentelle de notre corps a soi-même, pour principe vital, une substance, et ce dont la vie est substantielle est immortel. Par conséquent l'âme dont dépend notre vie corporelle, subsiste *sui generis* par sa propre substance et essence à l'exclusion de tout autre support et, comme elle subsiste de par sa propre substance, elle n'est pas susceptible de mourir, donc sa durée est Eternité, de même que la durée du corps dont la vie est dépendante est le temps (relatif). C'est de ce fait que l'âme, quant à la dignité de son être, devance le corps, de même que le feu, par rapport à son être, a une préséance sur le fer (chauffé). On a dit, d'autre part, que l'Intelligence est identique à l'éternité, car elles n'ont toutes deux ni antériorité, ni postériorité, et l'âme est dans la sphère de l'Eternité au même titre que le temps est dans la sphère (horizon) de l'âme ».

Dans ce passage la distinction relative aux deux aspects du temps comme Eternité, substance éternelle et temps tout court (*zâman*) est claire. Le temps relatif mesure les mouvements du ciel et il est un temps mesuré, alors que l'Eternité est non-mesurée, c'est le temps de la fixation éternelle. La durée éternelle a pour sphère et horizon l'Intelligence première, le temps relatif a pour horizon l'Ame universelle, mais celle-ci est dans l'Eternité, c'est pourquoi le rapport du corps à l'âme est le même que le rapport de l'accident à la substance qui subsiste *sui generis* indépendamment des facteurs extérieurs. Subsister *sui generis*, c'est être éternel, c'est être aussi dans la sphère de l'éternité.

Mais comment l'Eternité devient-elle le temps relatif et contingent ? La raison de cette chute en est un drame cosmique qui s'annonce lorsque l'une de ces hypostases archangéliques, la troisième Intelligence, va être prise de doute, va s'arrêter et ce faisant, s'éloigner et provoquer du temps

perdu. Cette perte équivaut à la chute de l'Intelligence au dixième rang et à la création du temps relatif. C'est cette chute qui crée l'éternité retardée. Ce retard est compensé par le repentir et la conversion de l'ange, conversion par laquelle le temps retardé remonte à l'origine et ce faisant décrit un cycle de rebondissement sur lui-même. Ce retour à l'origine que traduit la rédemption de l'Ange repenti pour avoir retardé l'éternité éternellement actuelle de l'existenciation est aussi en quelque sorte la conjonction du temps relatif qui rejoint le temps absolu. Dans le Mazdéisme la rencontre de l'âme avec son Archétype céleste (*fravarti* = contrepartie céleste de l'âme incarnée) sur le pont du *sinvat* équivaut à la consommation du temps relatif, à longue domination dans le Temps sans rive et sans origine. Cette union, tout en montrant l'effacement de l'un dans l'autre, implique aussi l'achèvement d'un cycle consommé dont le terme final équivaut, sur le plan de l'être créaturel, à une *recomposition* de la totalité de l'être — totalité consommée au moment où le moi terrestre du temps cyclique et relatif vient s'éteindre dans le Moi céleste du temps absolu. La conception du temps cyclique n'est plus « le temps d'éternels recommencements, mais le temps du retour à une origine éternelle »[22]. Voyons à présent comment l'Ismaélisme conçoit le temps cyclique.

2. Les Cycles

L'Ismaélisme admet un grand cycle (*dawr a'zam*) de 360 000 ans, comprenant des cycles plus petits, ces derniers comportant sept périodes de sept mille ans. Les petits cycles alternent en cycle d'occultation (*dawr al-satr*) et cycle de révélation (*dawr al-kashf*). Le deuxième Ange apparaît en la personne de l'Adam spirituel qui inaugure le grand cycle, l'Aiôn, et a pour homologue terrestre l'Adam primordial universel (*adam al-kolî*) ; il est en outre exemplifié dans chaque Adam partiel qui inaugure le petit cycle. Cette exemplification se prolonge à l'Imâm résurrecteur qui clôt le petit cycle (comprenant sept périodes) par une grande résurrection. Les sept périodes incluses dans la durée d'un petit cycle ont chacune leur prophète, lequel est exemplifié aussi comme l'Imâm *Qâi'm* qui clôt chacune des sept périodes par une résurrection mineure, alors que les sept périodes constituant ensemble le petit cycle sont closes par la résurrection majeure ou la résurrection des résurrections (*qîyâmat al-qîyâmât*) de l'Imâm résurrecteur. Cette clôture annonce déjà soit un nouveau cycle d'occultation, soit un cycle de dévoilement selon que le cycle précédent a été un cycle d'épiphanie ou d'occultation. Finalement la fin du grand cycle est aussi close par une grande *apokatastasis* à la suite de quoi tout retourne à son origine. Quant à la restauration d'autres mégacycles et d'autres microcycles (comprenant chacun sept périodes de sept mille ans), les textes laissent sous-entendre que les Aiôns continuent à l'infini.

Le grand cycle fut inauguré par l'Anthropos terrestre, l'Adam universel, et celui-ci exemplifie l'Adam spirituel. Le cycle d'épiphanie qu'il ouvre est

un cycle de connaissance, de gnose où les hommes sont purs et exempts de péchés. Ce cycle est homologable avec le *krta yuga* indien où le *dharma* est en pleine vigueur, étant assis sur ses quatre pieds. Mais aux approches d'un cycle d'occultation, il se manifeste des troubles dans le monde : l'humanité perd son innocence innée et on y institue la discipline de l'arcane ; de même qu'au *kaliyuga*, les institutions des castes s'effondrent, les femmes se corrompent et on y constate une déchéance totale de toutes les valeurs morales. A la fin d'un cycle d'épiphanie, l'Adam partiel inaugurant le nouveau cycle d'occultation est investi comme Enonciateur (*nâtiq*) de la *Sharî'at*, la « nouvelle loi religieuse », de même que le *Manu* législateur apporte les Vedas au début d'un *manvantara*. Satan qui était lui-même un dignitaire du cycle d'épiphanie précédant ce cycle d'occultation, refuse de reconnaître la nouvelle loi et va se venger en tentant Adam à se révolter lui aussi. Il va persuader Adam que la gnose ayant été révélée par le premier Imâm du cycle précédent — gnose à laquelle ils avaient aussi participé dans le cycle des lumières et des épiphanies — il serait injuste d'instituer une nouvelle loi et de priver les hommes de la gnose qui autrefois était accessible à toute l'humanité. Adam propage la science ésotérique et s'approche de l'arbre défendu, c'est-à-dire de la gnose de la résurrection dont la divulgation est réservée au dernier Imâm. Il répète ainsi le drame survenu dans le ciel, par lequel la troisième Intelligence fut déchue au rang de dixième intelligence.

De même qu'à la dixième Intelligence la première Intelligence lança un appel de repentir, de même l'appel de l'église ismaélienne symbolise la même fonction, grâce à laquelle Adam et sa postérité trouvent leur salut. La chute d'Adam consiste en sa générosité inconséquente, en ce qu'il révéla la science ésotérique de la résurrection qui est l'apanage du dernier Imâm. Cette chute se transmet de cycle en cycle d'occultation par les Adams partiels, homologues de l'Adam Spirituel. Ici nous abordons le thème de la résurrection qui joue un rôle essentiel dans les doctrines ismaéliennes et est lié au temps cyclique.

3. Les Résurrections

Ce qui dans cette doctrine nous frappe de prime abord, ce sont les exemplifications multiples, multiformes d'une même réalité, d'un même principe cosmogonique. Le doute de la troisième Intelligence crée un décalage dans l'actualité permanente de la durée éternelle. Ce retard interprété comme drame céleste devient cause motrice de la création. Mais, de même qu'à l'Ange déchu au dixième rang, est lancé l'appel de repentir, afin de combler la lacune de l'éternité retardée, de même aux multitudes d'anges qui ont suivi l'archange dans sa chute, l'église ésotérique ismaélienne lance son appel de conversion. Donc, toutes les résurrections aussi bien au niveau des cycles et des périodes que sur le plan individuel de l'ascension des grades, reproduisent ce mouvement ascensionnel par quoi le temps

captif de la déchéance se dépasse à chaque reprise pour se consommer dans la durée pure, éternelle. Si les différentes résurrections, homologuées tour à tour avec les grades individuels, avec les stations de la gnose et avec le mouvement de perfection qui enveloppe l'univers entier, sont envisagées sur tous les plans de l'être en une cascade d'homologies, la raison en est que leur contrepartie épiphanique (le mouvement descendant de l'être), s'originant à la chute de l'ange, trouve aussi de multiples homologies dans les différentes modalités de l'être individuel microcosmique, de même que dans les Aiôns et les subdivisions de ceux-ci.

L'Ange, c'est l'Adam Céleste, c'est aussi le temple de l'Imâmat, la Lampe de la réalité éternelle qui se reflète en de multiples principes. Envisagé dans un grand cycle, il sera l'Adam céleste ainsi que son homologue terrestre, l'Adam universel ; vu au niveau du petit cycle, il sera l'Adam partiel ; au niveau des périodes, il sera le prophète. Mais, de même que tous ces archétypes sont les inaugurations des temps cycliques : grand cycle, petit cycle, période, de même ils auront des contreparties eschatologiques qui correspondront à chacun de ces grands cycles, petits cycles et périodes. La contrepartie eschatologique de l'Adam universel sera l'Imâm, le grand résurrecteur qui viendra achever et consommer la totalité de l'Aiôn ; à l'Adam partiel du petit cycle, correspondra son homologue eschatologique, l'Imâm résurrecteur qui consommera soit le cycle d'épiphanie, soit le cycle d'occultation ; aux prophètes des périodes incluses dans un petit cycle, correspondront les archétypes eschatologiques des *Imâm Qâi'm* qui achèveront les périodes par des résurrections mineures. Mais les résurrections ne se limitent pas seulement au niveau des cycles et des périodes, les adeptes aussi qui ont une dimension d'archétype, du fait qu'ils sont investis d'un des anges multiples qui ont suivi la déchéance de l'Ange (ici aussi le principe est exemplifié sur le niveau individuel), suivent le mouvement général du repentir et subissent des résurrections successives, homologuées avec les résurrections cycliques. A l'accès de chaque grade se consomme une période, puis un cycle, et finalement la consommation individuelle de l'Aiôn est atteinte au septième grade.

Donc, d'une part, inauguration des cycles et des périodes par des archétypes multiformes d'un même principe et, d'autre part, clôture des cycles et des périodes par les archétypes eschatologiques du même principe. La résurrection devient la cause finale, le but suprême de toutes les inaugurations à l'échelle cyclique individuelle, de même qu'à l'échelle cyclique universelle ; elle symbolise une conversion, un retour, une nostalgie de l'origine, et cette universelle nostalgie pénétrant de son énergie miséricordieuse l'universalité des êtres, lance un irrésistible mouvement : c'est ce mouvement que vient achever la résurrection.

La doctrine de la résurrection offre dans l'Ismaélisme une vision édifiante du monde dont on ne retrouve point l'équivalent dans la gnose spéculative du Soufisme. Ce qui en constitue la synthèse universelle, ce sont

les homologies récurrentes qui s'établissent entre les applications et les manifestations d'un même principe revêtu de formes diverses au gré des fonctions multiples qu'il exerce. La correspondance intime entre les cycles universels et individuels confèrent à cette doctrine une vision organique d'ensemble. Il n'y a pas une seule résurrection personnelle dans la voie spirituelle de l'homme, mais des résurrections de plus en plus étendues, de plus en plus amplifiées, hiérarchisées. Toutes les résurrections individuelles, homologuées avec les résurrections cycliques, présentent les étapes successives d'une ascension graduelle, progressive : la totalité de toutes les résurrections préparent l'avènement de la grande résurrection. C'est par étapes anticipées que les êtres *ressuscités*, montent par degrés l'arc vertical du repentir et de la conversion ; l'ensemble de l'univers participe à la fièvre de la résurrection : chaque être accède au degré qui lui est supérieur, qui est son paradis, alors qu'il était lui-même l'enfer du principe qui le devançait ontologiquement. Chaque ascension des êtres, chaque grade de l'adepte équivaut à une résurrection : parvenu à cette perfection, le ressuscité devient le résurrecteur de celui qui lui est inférieur. La résurrection embrasse la nature universelle : la résurrection du minéral se consomme à l'accès du règne végétal, la résurrection ce celui-ci trouve son terme dans le règne animal, celui-ci monte au degré de l'homme, et l'homme parvient au niveau de l'Ange. A chaque résurrection, un cycle est clos, un autre inauguré, lequel tout en se consommant, c'est-à-dire clôturant son cycle, accède du même coup à un degré supérieur.

Le temps cyclique est marqué par l'apparition des Figures archétypiques et comme nous venons de le voir, par un retour aux sources premières, un rebondissement réitéré aux origines. Ces révolutions cycliques dont les deux points initial et final symbolisent respectivement une inauguration et une clôture, lesquelles sont respectivement instituées par des prophètes-archétypes et achevés par des résurrecteurs-archétypes se répètent indéfiniment à tous les plans et degrés de l'être. Le temps cylique est plus que les âges du monde, il est les âges, le retour cyclique de l'universalité des êtres animés et inanimés. L'Ismaélisme n'envisage pas le temps cyclique seulement comme une réalité extra-individuelle, mais comme une dimension intérieure, inhérente à l'ensemble des êtres : lorsque l'homme triomphe de son *Iblis*, il est converti, réintégré dans la durée pure ; lorsque l'adepte accède à un grade quelconque, un cycle s'achève et se consomme, quelque insignifiant qu'il ait pu être ; lorsque le minéral atteint au végétal, un autre cycle se consomme, une résurrection se lève qui achève un cycle, quelque inférieur qu'il soit ; et ces cycles se répètent indéfiniment : chacun marque la fin d'une période d'être et l'instauration d'une autre. Toute condition achevée, toute perfection atteinte, tout accès à un grade quelconque, équivaut à une révolution cyclique et celle-ci se répète sans cesse sur le clavier universel de tous les états de l'être. Aux sept degrés d'un cycle cosmique, sont homologués les sept grades de la perfection spirituelle de l'adepte : à chaque degré et à chaque grade, l'adepte brûle une

période. Au septième, il se délivre et accède à l'éternité et à la durée permanentes de l'éternelle source d'existenciation.

Vue dans son ensemble parfaitement coordonné, dans sa structure organique où ne s'insère aucune faille, ni la moindre lacune, la doctrine ismaélienne du temps cyclique offre des perspectives qui dépassent les limites de la doctrine des cycles cosmiques indiens. Alors que les cycles cosmiques indiens s'appliquent à l'instauration d'un ordre cosmique et à sa dissolution ultérieure, s'amplifiant à des dimensions de plus en plus terrifiantes, l'Ismaélisme envisage cette même création et cette même dissolution non pas seulement à l'échelle cosmique, mais l'étend, grâce au jeu souple des homologies et des exemplifications récurrentes et multiformes, sur tous les plans de l'être aussi bien universels qu'individuels. Mais les réalités que symbolisent les deux doctrines indienne et ismaélienne dans leurs lignes générales, peuvent, en dépit des différences de structure et de forme, être homologuées. Le rapport de l'absolu et du relatif sont symbolisés dans les deux cas, (c'est-à-dire sous l'angle du temps cyclique) par le temps absolu et relatif. Tous les cycles indiens : *mahâyuga*, *kalpa*, *manvantara*, la vie entière de *Brahma* se dissolvent dans la durée intemporelle de l'absolu, de même qu'en Ismaélisme, la durée relative se consomme dans l'éternité. Le retour du temps relatif au temps absolu, connote la finalité du monde qui trouve sa perfection dans son retour à l'origine. Les dissolutions causales, prakritiques, sont des retours périodiques aux sources premières, initiales : c'est-à-dire que la fin dernière des dissolutions coïncide avec la source première des existenciations, et ces retours s'accomplissent, de part et d'autre, par des rebondissements périodiques du relatif dans l'absolu, grâce auxquels un ordre s'épuise, atteint son terme et son ultime consommation, et un autre ordre s'instaure et se révèle. A chaque création, un nouvel ordre sous forme de *Sharî'at* ou descente des *Vedas* est instauré et celui qui apporte la loi est aussi un Prototype, un Progéniteur, un être fait à l'image de Dieu, symbolisé par l'Adam terrestre, image de l'Adam céleste, ou Brahma, Prâjapati, Manu. Tous ces êtres sont les archétypes et les prototypes de l'ordre cosmique dans l'existence terrestre. La fin d'un cycle est marqué par des troubles : l'humanité perd sa science infuse, son innocence disent les Ismaéliens, le *dharma* disparaît disent les Hindous. De même que la fin d'un ordre sombre dans l'ignorance, la corruption des valeurs morales, de même le commencement en est marqué par les qualités inverses : vertu, connaissance et innocence.

Hormis ces quelques ressemblances, la structure des cycles est différente : la régression progressive des *yuga* est envisagée dans l'Ismaélisme comme cycles d'épiphanie et d'occultation ; on n'y trouve pas de déchéance progressive des valeurs qui déterminent qualitativement les quatre âges ; les qualités de lumière et de ténèbres ne se rapportent pas aux subdivisions cycliques, mais comprennent le cycle en entier, le cycle d'épiphanie sera le cycle de lumière et les périodes qui les subdivisent seront

aussi des périodes de lumière, tandis que les cycles d'occultation seront des périodes de ténèbres, une chute dans toutes les subdivisions et une *période* qui nécessite la discipline de l'arcane.

Quelles qu'en soient les différences, il n'en reste pas moins vrai que le temps cyclique dans la gnose ismaélienne est le seul homologue islamique que nous puissions mettre en parallèle avec les doctrines des cycles cosmiques indiens, et Dârâ avait raison de suggérer cette ressemblance, encore qu'il n'ait fait directement aucune allusion à l'Ismaélisme.

NOTES

1. Le mot *kasthâ* veut dire champ de course, piste, point cardinal, seizième partie du disque de la terre, mesure du temps.

2. *kalâ* signifie seizième partie du cycle lunaire, unité de temps, 1 minute et 6 secondes.

3. *muhûrta*, signifie moment, division du jour, 48 heures environ.

4. *Kûrma, Mârkandeya, Matsya, Vâyu, Linga, (Purâna)*, suivent aussi ces unités de temps. Dans la *Manusmrti*, (1,64), 18 clins d'œil au lieu de 15 font une *kasthâ*. Ces termes désignent des unités de mesure, la plus petite étant le clin d'œil.

5. *Krtayuga* = 4800 années divines constituées par 4000 + 400 (aurore) et 400 (crépuscule). *Tretâ* = 3600, constituées par 3000 + 300 (aurore) + 300 (crépuscule). *Dvâpara* = 2400, constituées par 2000 + 200 (aurore) + 200 (crépuscule). *Kali* = 1200, constituées par 1000 + 100 (aurore) + 100 (crépuscule). Addition : 4800 + 3600 + 2400 + 1200 = 12000 années divines.

6. H. Zimmer : « *Myths and symbols in Indian Art and civilization* », New York, 1962, pp. 16-17. Selon le *Bhâg. Pur.* III, I, 6-7, le premier, Manu était Svayam Bhuva, puis vint Svarocisa, puis Auttani, puis Tâmasa, ensuite Raivata et Caksusa, ces dix ont déjà passé. Le Manu qui précéda la septième *manvantara*, c'est-à-dire la période actuelle est Vaivasvata, le fils du soleil. Les Manu futurs seront selon le *Vis.Pur.* III, II, 1-61 ainsi : le huitième Sâvarni, le neuvième Daksa Sâvarni, le dixième Brahma Sâvarni, l'onzième Dharma, le douzième Rudra Sâvarni, le treizième Rauchya et le quatorzième Bhautya, à la fin duquel (*kalpa*) il y aura une dissolution causale.

7. H. Corbin : *Temps Cyclique...* p. 201.

8. *Kashf al-Asrâr*, vol. IX, p. 414, Téhéran, 1339.

9. Ce verset qorânique (LV : 31) est selon Ashtyânî une allusion à la résurrection, vu que dans le même sourate (LV : 26-7) il est dit : « *Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables alors que subsistera la face de ton Seigneur* ». Ce qui veut dire que Dieu, après avoir annihilé les êtres par ses Noms de Majesté, les protège par ses Noms de Beauté et par sa miséricorde infinie. (*Entretien*, Téhéran le 6 décembre 1966.)

10. *Sha. G.R.* pp. 132-133.

11. *Risâla-ye Haqnomâ*, p. 15.

12. Comme le sommeil cosmogonique, l'état séminal, involué.

13. *Divân-e Hâfez*, éd., de A. Anjavî-ye Shîrâzî, Téhéran, 1345/1966, p. 201.

14. Ashtyânî : *Entretien*, Téhéran le 8 décembre 1967.

15. *Kashf al-Asrâr*, vol. III, p. 595, aussi vol. VI, p. 317.

16. *Entretien*, Téhéran le 10 septembre 1967.

17. *Ins. K.* p. 27.

18. *Ibid.* pp. 413-414.

19. *Ins. K.*

20. Terme employé par H. Corbin, voir : *Le Temps Cyclique...*

21. Nâsir Khosrow : « *Jâmi 'al-Hikmatain* », éd. H. Corbin et M. Mo'în, Téhéran, Paris, 1953 (*Bibliotheca Iranica* A 3), pp. 117-120.

22. H. Corbin : *Le Temps Cyclique...* p. 152.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

I. SOURCES INDIENNES

A. Traductions

Vedas et Brahmânas

The Hymns of the Atharva Veda, together with extracts from the Ritual Books and the Commentaries, trans. Maurice Bloomfield S.B.E. XLII, reprinted by Motilal Banarsidass, Delhi 1964.

The Hymnes of the Rg. Veda, translated with a popular Commentary, in 2 vol., The Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. XXXV, Varanasi, 1963, Fourth edition.

The S'atapatha Brâhmana according to the Text of Mâdhyandina School, translated by Julius Eggeling S.B.E. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV, Motilal Banarsidass, Delhi 1963.

B. Textes

Upanisads

The Brhadâranyaka Upanishad with the Commentary of S'ankara Achârya and the Gloss of Ananda Giri, édited by Dr. E. Roër, Bibliotheca Indica Calcutta, 1849.

The Chândogya Upanishad with the Commentary of S'ankara Achârya and the Gloss of Ananda Giri, édited by Dr. E. Roër, Bibliotheca Indica, Calcutta 1850.

The Isâ, Kena Katha, Prasna, Mundaka, Mândûkya Upanishads with the Commentary of S'ankara Achârya and the Gloss of Ananda Giri, edited by Dr. E. Roër, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1850.

The Taittirîya and Aittareya Upanishads with the Commentary of S'ankara Achârya and the Gloss of Ananda Giri and the Swetaswatara Upanishad with the Commentary of S'ankara Achârya, edited by Dr. E. Roër, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1850.

Unpublished Upanisads, edited by pandits of Adyar Library under the supervision of Dr. C. Kunhan Raja, Adyar, Madras, 1938.

The Sâmânya Vedânta Upanishads, with the Commentary of Sri Upanishad - Brahman - Yogin, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1921.

The S'aiva Upanisads with the Commentary of Sri Upanisad - Brahma - Yogin, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1950.

The Vaisnava Upanisads with the Commentary of Sri Upanishad - Brahma - Yogin, edited by Pandit Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1953.

The Yoga Upanisads with the Commentary of Sri Upanisad - Brahma - Yogin, edited by Pandit A. Mahadeva Sastri, Adyar, Madras, 1921.

C. Textes et traductions

1. Upanisads

Aitareya Upanisad, publiée et traduite par Lilian Silburn, Adrien Maisonneuve, Paris 1950.

The Brhadâranyaka Upanisad with the Commentary of S'ankarâcârya, translated by Swami Mâdhavânanda, Mayavati, Almora, 2nd Edition, no date.

Brahmabindûpanisad, publiée et traduite par Louis Renou, A. Maisonneuve, Paris 1956.

Chândogya Upanisad, traduite et annotée par Emile Sénart, Les Belles Lettres, Paris, 1930.

The Chândogyopanisad with the Commentary of S'ankara, translated by Ganganatha Jha, Oriental Book Agency, Poona, 1942.

Eight Upanisads with Commentary of S'ankarâcârya, translated by Swâmî Gambhîrânanda, 2 vol, Calcutta, vol. I : 1957, vol. II : 1958.

Is'a Upanisad, publiée et traduite par Louis Renou, A. Maisonneuve, Paris, 1943.

Kaivalya Upanisad, publiée et traduite par B. Tubini, A. Maisonneuve, Paris, 1952.

Katha Upanisad, publiée et traduite par Louis Renou, A. Maisonneuve, Paris, 1943.

Kena Upanisad, publiée et traduite par Louis Renou, A. Maisonneuve, Paris, 1943.

Kenopanisad with the Commentary of Shrî Sankarâchârya, translated by M. Hîriyanna, Sri Vain Viales Press, Srirangam, 1912.

Mahânârâyanopanisad, translated by Swâmi Vimalânanda, Mylapore, Madras, 1957.

Mândûkya Upanisad et Kârikâ de Gaudapâda, publiée et traduite par Emile Lesimple, A. Maisonneuve, Paris, 1944.

Maitry Upanisad, publiée et traduite par Mlle Esnoul, A. Maisonneuve, Paris, 1952.

Mundaka Upanisad, publié et traduit par Jacqueline Maury, A. Maisonneuve, Paris, 1943.

Prasna Upanisad, publiée et traduite par J. Bousquet, A. Maisonneuve, Paris, 1943.

S'aiva Upanisads, translated by T.R. Srinivasa Aiyangar, The Adyar Library, 1953.

S'vetâs'vatara Upanisad, publiée et traduite par Aliette Silburn, A. Maisonneuve, Paris, 1948.

Sâmânya Vedânta Upanisads, translated by T.R. Srinivasa Aiyangar, Adyar, Madras, 1941.

Sarvasaropanisad, publiée et traduite par B. Tubini, A. Maisonneuve, Paris, 1952.

Sirr-i Akbar, traduction persane des Upanisads par Dârâ Shokûh, édité par Tara Chand et S.M.R. Jalâlî Nâ'înî, Téhéran, 1957.

Taittirîya Upanisad, publiée et traduite par Emile Lesimple, A. Maisonneuve, Paris, 1948.

The Principal Upanisads, edited with Text and Translation, by, S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin, London, 1953.

The Upanisad Series : Isha, Kena, Katha, Pras'na, Mundaka, Mândûkya, Aitareya, Taittirîya, translated by Swami Sharvanânda, Mylapore, Madras, no date.

Vaisnava Upanisads, translated by T.R. Srinivasa Aiyangar, Adyar, Madras, 1945.

Yoga Upanisads, translated by T.R. Srinivasa Aiyangar, The Adyar Library, 1952.

2. Gîtâ et les épopées

The Bhagavad-Gîtâ, with eleven Commentaries, Critically edited, 2nd Edition, Gujarati Printing Press, Bombay, 1935.

The Bhagavadgîtâ, with an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes, by S. Radhakrishnan, London, 1963.

The Bhagavad-Gîtâ with the Commentary of Sri Sankaracharya, translated by A. Mahadeva Sastry, Madras, 1961.

Mahâbhârata, Complete Translation in 12 vol., by Pratap. Chandra Roy, Oriental Publishing Co, Calcutta, no date.

The Ramayana of Valmiki, translated by Hari Prasad Shastri, 3 vols. London, vol. I : 1962, vol. II : 1957, vol. III : 1959.

The Skrimad Bhagavatam of Krishna Dwaipayana, translated by J.-M. Sanyal, 5 vols, Publishing Co, Calcutta, 2nd Edition, no date.

The Vishnu Purâna, a System of Hindu Mythology and Tradition, translated by H.-H. Wilson, Calcutta, 1961, Third Edition.

The Laws of Manu, or the Manu-smrti, translated by G. Bühler, S.B.E., vol. XXV, Motilal Banarsidass, Delhi, 1964.

3. Nyâya

The Nyâya Sûtras of Gotama, translated by M. Satîs'a Chandra Vidyabhusana, S.B.H., vol. VIII, Allahabad, 1930, 2nd Edition.

Tarkabhâsa, Exposition of Reasoning, by Kes'avamis'ra, critically edited by N.-N. Kulkarni, Oriental Book Agency, Poona, 1953, 2nd Edtion.

4. Vais'esika

The Vais'esika Sûtras of Kanâda, translated by Nandalal Sinha, S.B.H. Allahabad, 1923, 2nd Edition.

The Padârthadharmasamgraha of Praçastapâda with the Nyâyakandalî of S'rîdhara, translated by M. Ganganatha Jha, Allahabad, 1916.

5. Sâmhkya

The Samkhya Karika of Iswara Krishna, an Exposition of the System of Kapila with Original Sanskrit Texts, translated by John Davies, Calcutta, 1957, 2nd Edition.

The Samkhya Aphorisms of Kapila with the Illustrative Extracts from the Commentaries, translated by J.-R. Ballantyne, London, 1885, Third Edition.

The Sâmkhya - pravacana - bhâsya, or Commentary on the Exposition of the Sâmkhya Philosophy of Vijñânabhiksu, edited by R. Garbe, H.O.S., vol. II, Cambridge, Mass., 1943.

The Tattvakaumadî of Vâchaspati Mis'ra, an English Translation with the Sanskrit Text, by Ganganatha Jha, Tookaram Tatya, Bombay, 1896.

Aniruddha's Commentary and the Original Parts of vedântin Mahâdeva's Commentary on the Samkhya Sûtra, translated by R. Garbe, Calcutta, 1892.

6. Yoga

Patañjali Darshana of the System of Yoga Philosophy, by Maharshi Kapila, with The Commentary of Vyasa and the Gloss of Vachaspati Mishra, edited by Pandit Jibananda Vidyasagara Calcutta, 1940, Third Edition.

The Patañjali Yoga-Sûtra with Vyâsa Commentary, translated by Bengali Baba, Poona, 1949, 2nd Edition.

Te Yoga Dars'ana, The Sûtras of Patañjali with the Bhâsya of Vyâsa, translated by Ganganatha Jha, Bombay 1907.

The Yoga System of Patañjali, or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration, translated by J. Haughton Woods, H.O.S., vol. XVII, Cambridge, Mass., 2nd Edition.

7. Mîmâmsâ

The Mîmâmsâ Sûtras of Jaimini, translated by Pandit Mohan Lal Sandal, S.B.H., XXVII, 1923-1925, XXVIII, Allahabad, 1925.

8. Vedânta

The Brahma Sûtrabhâsya, Text with Foot-Notes and Variants, re-edited by Râm Achârya, « Kâvyatîrtha », Bombay, 1848, Third Edition.

Brahma - Sûtra, S'ankara - Bhâsya, Bâdarâyana's.

Brahma - Sûtras with Shankarâchârya's Commentary, translated by V.-M. Apte, Bombay, 1960.

Drgdrs'ya viveka, text and translation by Swâmi Nikhilânanda, Mysore, 1955.

Vedânta Explained, (S'amkara's Commentary on the Brahma - Sûtras), translated by V.-H. Date, in 2 vol., Bombay, vol. I : 1954, vol. II : 1959.

Vedântaparibhâsa of Dharmarâja Adhvarin, edited & translated by SS. Suryanarayana Sastri, Adyar, Madras, 1942.

Vedânta-sâra by Sadânada : a work on Vedanta Philosophy, translated by M. Hîriyanna, Oriental Book Agency, Poona, 1929.

Vedânta Sûtras, with the Commentary by S'ankarâcârya, translated by George Thibaut, S.B.E., vol. XXXVIII, XXXIV, Motilal Banarsidass, Delhi, 1962, 2nd Edition.

The Vedânta-Sûtras, with the Commentary of Râmânuja, translated by Georges Thibaut, S.B.E., vol. XLVIII, Motilal Banarsidass, Delhi, 1962, 2nd Edition.

D. Ouvrages généraux

Surendranath Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, vol. I : 1922, vol. II : 1932, vol. III : 1940, vol. IV : 1949, vol. V : 1955.

Surendranath Dasgupta : *Hindu Mysticism*, Frederick Ugar Publishing Co, New York, 1959.

Paul Deussen : *The Philosophy of the Upanisads*, translated by A.S. Geden, T. & T. Clark, Edinburg, 1906.

Paul Deussen : *The System of the Vedânta*, translated by Charles Johnston, Chicago, 1912.

Mircea Eliade : *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Payot, Paris, 1954.

Ganganatha Jha : *Pûrva Mâmâmsâ in its Sources : with a Critical Bibliography by Umesha Mishra*, Benares, 1942.

Helmuth von Glasenapp : *La Philosophie indienne*, traduction française par A.-M. Esnoul, Payot, Paris, 1951.

René Grousset : *Les Philosophies indiennes*, Les Systèmes, Bibliothèque française de Philosophie, Paris 1931.

E.-H. Johnston : *Early Sâmkhlya*, London, 1937.

Mysore Hiriyanna : *Outlines of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1958.

Arthur Berriedale Keith : *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, 2 vols. XXXI — XXXII, H.O.S., Cambridge, Mass., 1925.

Olivier Lacombe : *L'Absolu selon le Vedânta*, Geuthner, Paris, 1937.

A.-A. Macdonell : *Vedic Mythology*, Indological Book House, Varanasi, 1963.

Madhava Acârya : *The Sarvadar's anasamgraha*, translated by E.-B. Cowel and A.-E. Gough, Varanasi.

Paul Masson-Oursel : *La Philosophie comparée*, Paris, 1923.

S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1962, 2 vol.

Louis Renou et Jean Filliozat : *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, vol. I, Payot, Paris, 1947-1949, vol. II, Imprimerie nationale, Paris, 1953.

Daryush Shayegan : *Adyân wa Maktabhâ-ye Falsafi-ye Hend (Les Religions et les Philosophies de l'Inde)*, 2 vol, Université de Téhéran, Téhéran, 1967.

D.-T. Suzuki : *The Lankâvatâra Sutra*, a Mahâyâna Text, London, 1966, Third Edition.

D.-T. Suzuki : *Studies in the Lankâvatâra Sûtra*, London, 1957, 2nd Edition.

Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, 2 vol. The Hague, 1958, 2nd Edition.

Th. Stcherbatsky : *The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma*, Susil Gupta, Calcutta, 1961, Third Edition.

H. Ui : *The Vais'esika Philosophy according to the Das'a padârtha — s'astra, Chinese Text*, Varanasi, 1962, 2nd Edition.

Heinrich Zimmer, J. Campbell ed. : *Philosophies of India*, Bolligen Serie XXVI, New York, 1951.

Heinrich Zimmer, J. Campbell ed. : *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Bollingen Serie, VI, New York, 1963.

A. Textes persans et arabes

Attar (Farîdoddîn) : *Mantiq ot-Tayr*, Téhéran, 1958.

Dârâ Shokûh (Mohammad) : *Risâla-ye Hasnomâ*, édité par S.M.R. Jalâli Nâ'înî, Téhéran, 1335/1957.

Dârâ Shokûh (Mohammad) : *Sakînat al-awlîya*, édité par S.M.R. Jalâlî Nâ'înî, Téhéran, sans date.

Dârâ Shokûh (Mohammad) : *Les Entretiens de Lahore (entre le Prince impérial Dârâ Shikoh et l'ascète Hindou Baba La'L Das*, avec texte persan et traduction par C. Huart et L. Massignon, Paris 1926, « Extrait du Journal asiatique » (octobre-décembre 1926).

Dârâ Shokûh (Mohammad) : *Majma-ul-Bahrain*, édité et traduit par M. Mahfuz-ul-Haq, Calcutta, 1929.

Dârâ Shokûh (Mohammad) : *Majma' al-Bahrayn*, édité par S.M.R. Jalâlî Nâ'înî, 1335-1957.

Ghazâlî (Abû Hâmid Mohammad) : *Kîmîyâ-ye Sa'âdat*, Téhéran, 1330.

Ibn 'Arabî (Mohyiddîn) : *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîyah*, 4 vol., Caire, 1329 h.

Ibn 'Arabî (Mohyiddîn) : *Fosûs al-Hikam*, Caire, 1365-1946.

Ibn 'Arabî (Mohyiddîn) : *Shajarat al-Kawn*, traduction anglaise par A. Jeffery, Studia Islamica X, Paris MCMLIX.

Ibn Sînâ (Abû 'Alî ibn 'Abdillah) : *Kitâb al-Shifâ*, 2 vol, Téhéran 1303-1886.

Jâmî (Nûroddîn 'Abdorrahmân) : *Lawâyih*, Téhéran, 1963.

Jîlî ('Abdol-Karîm) : *al-Insân al-Kâmil*, Le Caire, 1375-1956.

Kâshânî (Mohsen Fayz) : *Kalîmat Maqnûna*, Téhéran, 1316 h.

Kâshânî ('izzoddîn Mahmûd) : *Misbâh al-Hidâya*, édité par Jalâl Homâ'î, Téhéran, sans date.

Kolaynî (Mohammad ibn Ya'qûb) : *Al-Osûl al-Kâfî*, 8 vol., Téhéran 1955.

Lâhîjî (Mollâ 'Abdorrazzâq) : *Gohar-e Morâd*, Téhéran 1377 h.

Lâhîjî (Shamsoddîn Mohammad) : *Sharh-e Golshan-e Râz* commentaires sur le poème philosophique de Mahmûd Shabestarî, Téhéran, 1337.

Maybodî (Rashîdoddîn) : *Kashf al-asrâr*, 10 vol., Téhéran 1339.

Nasafî ('Azîzoddîn) : *Kitâb al-Insân al-Kâmil*, publié par Marijan Molé, Téhéran. Paris, 1962, (Bibliothèque Iranienne).

Nâsir Khosraw : *Jâmi'al - Hikmatain*, édité par H. Corbin et M. Moin, *Le Livre réunissant les deux sagesses*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1953 (Bibliothèque Iranienne, vol. III).

Qaysarî (Dâwûd) : Introduction au « *Fosûs al-Hikam* » d'Ibn 'Arabî, édité et commenté en persan par Jalâloddîn Ashtyânî sous le titre : « *Sharh-e Moqadima-ye Qaysarî dar Tasawwof-e Islâmî* », Mashhhad, 1344.

Râzî (najmoddîn) : *Mirsâd al-'Ibâd*, Téhéran, 1336-1959.

Saddrodîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ) : *Asfâr*, 4 vol., Téhéran 1282 h.

Sohrawardî (Shihaboddîn Yahyâ) : *Hikmat al-Ishrâq*, édition critique par H. Corbin, « *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî* », 2 vol., Istambul, 1945 ; Paris, Adrien Maisonneuve, 1952 (Bibliothèque Iranienne, vol. II).

B. OUVRAGES GÉNÉRAUX

Henry Corbin : *Histoire de la Philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964.

Henry Corbin : *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris, 1958.

Henry Corbin : *Terre Céleste et Corps de Résurrection*, Buchet-Chastel, Paris, 1960.

Henry Corbin : *Rûzbehan Baqli Shîrâzî, commentaires sur les paradoxes des soufis*, Téhéran, Paris, Adrien Maisonneuve 1966 (Bibliothèque Iranienne, vol. XII).

Henry Corbin : *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Tome I, Téhéran - Paris, 1954 (Bibliothèque Iranienne, vol. IV).

Henry Corbin : *Trilogie Ismaélienne*, Téhéran, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961, (Bibliothèque Iranienne, vol. IX).

Henry Corbin : *Physiologie de l'homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960. (Académie septentrionale, vol. I).

Henry Corbin : *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, Eranos (vol. XX), Zürich, 1952.

Henry Corbin : *La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle*, Eranos 1965, (vol. XXXIV), Zürich, 1967.

Bikrama Jit Hasrat : *Dârâ Shikûh : Life and Works*, Allahabad, 1953.

Louis Massignon : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.

Louis Massignon : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS 9

INTRODUCTION AU MAJMA'AL-BAHRAYN 11

La vie de Dârâ Shokûh 12
Les œuvres de Dârâ Shokûh 14
Le « Majma'al-Bahrayn » 14
Le « Majma'al-Bahrayn » et la méthode de Dârâ Shokûh 15
Notre méthode de comparaison 18
Notes 25

LE MAJMA'AL-BAHRAYN DE DÂRÂ SHOKÛH 27

I. La description des Eléments 28
II. La description des Sens 29
III. La description des Disciplines spirituelles 31
IV. La description des Attributs de Dieu le Très-Haut 32
V. La description de l'Esprit 32
VI. La description des Souffles vitaux 33
VII. La description des quatre Mondes 33
VIII. La description du son 34
IX. La description de la Lumière 35
X. La description de la Vision 36
XI. La description des Noms de Dieu, le Très-Haut 38
XII. La description de la Prophétie et de la Walâyat 39
XIII. La description du Brahmânda 40
XIV. La description des Directions 40
XV. La description des Cieux 41
XVI. La description de la Terre 41
XVII. La description des Divisions de la Terre 41
XVIII. La description des Intermondes 42
XIX. La description de la Résurrection 43
XX. La description de la mokt (mukti) 43
XXI. La description du Jour et de la Nuit 47
XXII. La description de l'Infinité des cycles 48
Notes 50

I
LES ÉLÉMENTS 55
(Dârâ Shokûh, chapitre 1)

I. Les éléments indiens selon le Vais'esika et les éléments islamiques 56
1. Les éléments indiens 56
2. Les éléments islamiques 59
II. Le Trône suprême et l'éther (âkâs'a) 61
1. Le Trône suprême 61
2. L'âkâs'a 65
III. Théophanie, Amour et Imagination créatrice 69
1. La Théophanie 69
2. Les Essences-fixes 71
3. La Nuée sombre ('amâ) comme imagination créatrice 72
4. L'Amour 74
IV. La Doctrine de Mâyâ 75
1. Mâyâ 75
2. Mâyâ en tant que puissance imaginative créatrice et puissance d'obscurcissement 78
3. La surimposition 79
4. Lîlâ 81
5. Essai de comparaison de mâyâ à l'amour théophanique 81
V. Esprit Suprême, Jîva, Réalité mohammadienne, Hiranyagarbha 85
1. L'Esprit suprême, l'Intellect premier, la Réalité mohammadienne 85
2. Hiranyagarbha et Jîvâtmâ 87
VI. L'ordre de production des éléments cosmogoniques 90
Notes 93

II
LES DISCIPLINES SPIRITUELLES 95
(Dârâ Shokûh chapitre 3)

I. L'ajapâ ou le hamsa mantra 95
1. La kundalinî 98
2. Les sept centres subtils 99
II. Le dhikr en Islam 102
1. Le dhikr et l'initiation 104
2. Les conditions du dhikr 106
3. Les visions et les manifestations du dhikr 108
III. Remarques sur l'ajapâ indienne et le dhikr en Islam 113
Notes 120

III
LES QUATRE MONDES 121
(Dârâ Shokûh, chapitre 7)

I. La hiérarchie ontologique des mondes en Islam 122
1. Le monde de l'Essence 126
2. Le monde des pures Intelligences 126
3. Le monde des Ames immatérielles 127
4. Le monde des Archétypes-Images 128
5. Le monde des phénomènes sensibles 132
II. Les quatre états d'âtman 134
1. L'état de veille 134
2. L'état de rêve 136
3. L'état de sommeil profond 138
4. Le quatrième état d'âtman 139
III. Les mondes hiérarchisés du Soufisme et les quatre états d'âtman 142
1. Mondes hiérarchisés 143
2. Correspondance entre microcosme et macrocosme 144
3. Le rapport entre 'âlam-e mithâl-malakût et taijasa-hiranyagarbha et la fonction de l'imagination 145
4. Jabarût et l'état de sommeil profond 148
5. L'Essence divine et turîya 150
6. Notes 151

IV
LA LUMIÈRE 153
(Dârâ Shokûh, chapitre 9)

I. La lumière de Majesté et de Beauté 153
II. Les lumières du cœur 156
III. La lumière noire 159
IV. La niche aux lumières 161
V. Le symbolisme de la Lumière dans l'Inde 164
Notes 167

V
LA VISION 169
(Dârâ Shokûh, chapitre 10)

I. La vision en Islam 170
II. Les théophanies et les visions 173
1. La vision de Moïse 174
2. la vision d'Abraham 176
III. Remarques générales sur les différentes doctrines de la vision 178
Notes 181

VI
LA PROPHÉTHIE ET LA WALÂYAT 183
(Dârâ Shokûh, chapitre 12)

I. Prophétie et Réalité mohammadienne 184
II. le cycle de la prophétie 186
III. Le Prophète de l'Islam comme Sceau de la Prophétie 187
IV. Walî, Nabî et Rasûl 188
V. Le cycle de la Walâyat 191
VI. Les degrés de la Connaissance des Prophètes 194
VII. Les trois catégories de la Walâyat et de la Prophétie en rapport avec la théologie négative et symbolique 196
1. La prophétie axée et sur le tanzîh et le tashbîh 196
2. La prophétie axée sur le tashbîh 197
3. La prophétie axée sur le tanzîh 197
Notes 199

VII
LES INTERMONDES ET LA RÉSURRECTION 201
(Dârâ Shokûh, chapitre 18 et 19)

I. Les Résurrections 202
1. La Résurrection mineure 204
2. La Résurrection intermédiaire 205
3. La Résurrection majeure 206
II. La sonnerie de la Trompette 207
III. Les Intermondes 208
IV. Paradis et Enfers 210
V. Les Dissolutions indiennes 213
1. La dissolution causale 216
2. La dissolution prakritique 217
3. La dissolution absolue 217
4. La dissolution permanente 218
VI. Le corps subtil transmigrant 218
La doctrine de karma 220
VII. Résurrections islamiques, dissolutions indiennes et devenir posthume de l'âme selon les perspectives islamique et indienne 224
Notes 228

VIII
LA DÉLIVRANCE 229
(Dârâ Shokûh, chapitre 20)

I. L'annihilation (fanâ') et la délivrance (moksa) 231
1. L'annihilation 231
2. La Délivrance 233
3. Dârâ et les delivrances 238

II. Le Mahâpurusa 239
Notes 244

IX
LE JOUR ET LA NUIT ET L'INFINITÉ DES CYCLES COSMIQUES 245
(Dârâ Shokûh, chapitres 21 et 22)

I. Les cycles cosmiques dans les doctrines indiennes 246
II. L'âge de Brahma homologué avec l'âge de l'archange Gabriel 250
III. Création et Dissolutions périodiques en Islam et dans l'Inde selon Dârâ 255
IV. Le temps cyclique dans la gnose Ismaélienne 260
1. La durée éternelle et le temps limité selon Nâsir Khosrow 261
2. Les cycles 262
3. Les Résurrections 263
Notes 268

BIBLIOGRAPHIE 269

CE VOLUME, LE TROISIÈME DE LA COLLECTION
« PHILOSOPHIA PERENNIS »
A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 5 JUILLET 1979
PAR L'IMPRIMERIE CHIRAT
A SAINT-JUST-LA-PENDUE

ISBN 2-7291-0048-2

Ainsi s'exprime cet auteur, privé d'affliction et de chagrin, Dârâ Shokûh, ben Shâhjahân Pâdishâh : ayant reçu la vérité des vérités, et dévoilé les mystères et les arcanes de la religion vraie des soufis, et, ayant été gratifié par ce don immense, il décida d'en faire autant de la doctrine des monistes de l'Inde. Il discuta et conversa à maintes reprises avec certains d'entre les Docteurs et les Parfaits de cette communauté qui avaient atteint l'apogée de l'ascèse, de l'intuition mystique et de la compréhension spirituelle, ainsi que l'extrême limite de la gnose et de la théosophie ; mais, hormis quelques divergences verbales, il ne trouva aucune différence quant à leur façon de comprendre et de connaître Dieu.

Dârâ Shokûh

collection philosophia perennis

202-000002564-1